أدي ولد آدب

المفاضلات في الأدب الأندلسي

الذهنية والأنساق



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المفاضلات في الأدب الأندلسي

الذهنية والأنساق

المفاضلات في الأدب الأندلسي

الذهنية والأنساق

أدي ولد آدب





الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ولد آدب، أدي

المفاضلات في الأدب الأندلسي: الذهنية والأنساق / أدي ولد آدب.

640 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 603 - 626) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-037-6

1. الأدب العربي - الأندلس - تاريخ ونقد. 2. الأدباء العرب - الأندلس. 3. المفاضلة (أدب) - العصر الأندلسي. أ. العنوان.

892.7099468

العنوان بالإنكليزية

Comparisons in Andalusian Literature: Concepts and Patterns

by Adi Weld Adab

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر




شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، أيار / مايو 2015

المحتويات

القسم الأول
المفاضلات: تأسيس الأطروحة

القسم الثاني

الأدب: مضمار العبقريات

القسم الثالث
الأندلس: فضاء الهويات المتفاعلة

مدخل

العنوان والإشكال

«المفاضلات في الأدب الأندلسي: الذهنية والأنساق». تلك هي الكلمات الخمس التي اعتمدتُها مجاذيف، واستعنت بها على الإبحار في هذا اليم العميق المترامي الضفاف للبحث - غوصًا - عن جوهر الأطروحة، تصورًا وتحققًا، حيث كانت «المفاضلات»، الأجمل والأمثل ضمن أخواتها: المفاخرات والمنافرات والمنازعات والمناظرات والمعارضات هي نواة هذا المركّب، ومحور قطب منطلقاته ومآلاته، بما تكتنفه من ثراء معجمي ودلالي، وبما يؤطرها من مرجعيات وخلفيات، بينما كان «الأدب» - بجميع مشمولاته - هو الأسلوب الأروع المعبّر عن هذه المفاضلات، والناطق باسمها، باعتباره - في كنهه - مفاضلة أو لا يكون.

أمّا «الأندلس»، فكانت - بجميع مكوّناتها أيضًا - الفضاء الحضاري الحاضن للأدب ومفاضلاته. وبما أن هذه الوحدات الأساسية في العنوان جاءت - في ثالوثها - مطلقة، كان من الطبيعي أن تكون أكثر أهلية لتجلية «ذهنية» المفاضلة، المبتغاة أطروحة، باعتبارها حالة متحكمة في تفكير الأندلسيين وسلوكهم، تتقمص «مجموعة من القضايا المرتّبة في نظام معيّن»[1]، تعلن نفسها عبر جميع «الأنساق»: بيانًا ومكانًا وزمانًا وإنسانًا وإيمانًا

(1) انظر تعريف النسق في: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والروسية واللاتينية والعبرية واليونانية، ط 3 (القاهرة: مطبعة مدبولي، 2000)، ص 877.

وعرفانًا، لتمثّل هذه الأطروحة محاولة إعادة تركيب «الذهنية» الأندلسية بجميع خصائصها المميزة، من دون تحديد جنس أدبي، ولا قطر ولا عصر ولا عرق ولا دين، لأن المفاضلة ذهنية عابرة ومخترقة جميع هذه الأنساق، والأندلس لا تصدق إلا على مجموع هذه العناصر في إطلاقها.

أعتقد هنا أن هذا البحث يلبّي دعوة أستاذنا محمد مفتاح «الباحثين للاهتمام بكلية الظاهرة الثقافية، وإلى اعتبار ارتباط عناصرها بعضها ببعض وتفاعلها، وإلى كونها مشروطة بالواقع الاجتماعي ومحركة له في آن، وإلى النفوذ إلى عمقها للكشف عن بنياتها العميقة»[2]، وهذا أيضًا ما ظلت تلح عليه أستاذتي المشرفة في جميع مراجعاتها للعمل، وربما يكون هذا خير قنطرة للعبور إلى الفرضيات ودوافع الاختيار.

من الطبيعي أن الباحث لا ينساق إلى عنوان معيّن إلا وهو مدفوع برغبات وحوافز عديدة، تتجسّد في أسئلة مستثارة تبحث عن أجوبة، إلا أن من الطبيعي أيضًا ألا تكون هذه الدوافع متبلورة كلها في لحظة اختيار الأطروحة، بل إن بعضها يظل يتشكّل مُرافِقًا تشكّل البحث نفسه، حيث لا تكون في المراحل الأولى إلا مجرد إحساسات غامضة، وإشكالات تتولد من العلاقة المتنامية مع الموضوع المدروس. وبهذا كله تبقى سيرورة البحث غير متناهية، إذ لا تطفئ من الأسئلة إلا قدر ما تشعل، بحسب ما عبّرتُ عنه في مقدمة كتابي **الإيقاع في المقامات اللزومية للسرقسطي**[3].

بما أن الأسئلة الباعثة على اختيار الموضوع ربما تكون أيضًا ممّا يراود ذهن القارئ، إلى درجة أن الباحث قد لا يكون إلا متقمصًا شخصية متلقّية، فإننا ملزَمون بكشف مجملها في هذا السياق، إذ كنت أتساءل دائمًا: لماذا التركيز على الأبعاد الأسوأ للمفاضلات، مثل المناظرات والمنافرات والمفاخرات

(2) محمد مفتاح، «مفهوم الجهاد والاتحاد في الأدب الأندلسي،» عالم الفكر، السنة 12، العدد 1 (نيسان - حزيران/ أبريل - يونيو 1981)، ص 172.

(3) أدي ولد آدب، الإيقاع في المقامات اللزومية للسرقسطي (الشارقة: دائرة الثقافة بالشارقة، 2006).

والمنازعات والمعارضات...، والتنكُّب عن بُعْدها الأفضل والأجمل؟ ولماذا لا نتناول هذا الموضوع إلا بشكل مبتسَر، محدود بجنس أدبي أو بعصر أو بمصر أو بدين؟ ولِمَ لا نتجاوز هذه الرؤَى الضيقة إلى أفقها الأوسع، ومداها الأبعد؟ ألا تكون النتائج حينها أكمل وأجمل وأعمق، وزاوية الإطلالة على الأندلس وأدبها أوسع وأشمل؟

أضف إلى هذا أن روح المفاضلة كانت تتلَبَّسُني وتسْكنني منذ نشأتي الأولى، وظلت تنمو معي وترافقني، فلم أكن أسعى لغير المراتب الأولى في مشواري التعليمي، ملتزمًا روح المنافسة الشريفة التي تطمح إلى الأفضل، ولا تكرهه للغير، كما لا تغش في شروط نزاهة السباق.

انطلاقًا من تفاعلات دوافع اختيار الموضوع هذه، تتبلور فرضية البحث، في اعتبار أن «المفاضلات» مفهوم مركزي في الذهنية الأندلسية وأنساقها الحضارية، وما دامت كذلك، فإنها تصبح منظورًا جديدًا وفاعلًا في مقاربة الأدب الأندلسي خصوصًا، وحواضنه الثقافية عمومًا، لأنها تندس وراء الفعل الأندلسي في أغلب تجلياته، حتى أصبح يخيّل إليّ أن هذا المفهوم أشبه ما يكون - في يدي - بكتلة كبيرة من المغناطيس، تجذب من التراث الأندلسي، بحقوله المختلفة، كل ما يلامس صميم معدنها، وهذا ما حاولت اختبار صدقيته في هذه الأطروحة. وأعتقد أن الدراسة برهنت على أن هذه الفرضية الرئيسة كانت فرضية مباشرة، تتسم بوجود علاقة منطقية قوية بين مقدماتها ونتائجها، وإن لم تكن طبعًا بدرجة الترابط بين متغيرَي الفرضية في العلوم الدقيقة.

في أي حال يبقى جموح دوافع الاختيار إلى التحقق، مُعْتَرَضًا بما يلي:

أولًا: الصعوبات

إن انفتاح البحث، بشمولية أبعاده وآفاقه، المتأتية من إطلاق وحدات عنوانه المشار إليها أعلاه، يُعتبر أهم عوامل الصعوبات التي تنتصب حواجز أمام تحقيق الأطروحة المبتغاة، إذ تستحيل الإحاطة بشتات هذا الموضوع المترامي الأطراف، ويتطلب تشرُّبُ مكوناته، واستيعاب أبعاده - ومن ثم بلورة تصور

شامل عنه، وتحويله إلى بنية متماسكة - وقتًا طويلًا وجهدًا دؤوبًا مضاعفًا وتفرغًا ذهنيًا وطمأنينة نفسية، لا تتأتى جميعها لمن هو في وضعي المتنازع بين وظيفة المدرس في بلده، الطالب الباحث في مهاجره العلمي، المتناهب بين واجبات العلاقات الأخوية، والدعوات الثقافية، والاستجابة لنزعات شياطين الشعر التي لا تقبل التأجيل، إضافة إلى انعكاسات الطقس السيئ للوضع الدولي داخليًا وخارجيًا على نفسية الشاعر الحساس، فهذه العوامل كلها، مع غيرها، إضافة إلى الصعوبة الذاتية المتأصلة في طبيعة الأطروحة نفسها، لا شك في أنها - في مجملها - ألقت بظلالها على مسار إنجاز البحث، لتبقى «الأطروحة - بالمعنى الحقيقي للكلمة - مغامرة، أعني شيئًا يمكن أن يكون مآله الإخفاق» كما يقول المستعرب الفرنسي أندريه ميكل.

هذا الإحساس ذاته يؤجج القلق في دواخل الباحث ويضاعِف المعوِّقات، إلا أن الوعي بصعوبات البحث - في نظري - هو الخطوة الأولى إلى تجاوزها، ومن هنا تكمن أهمية استحضارها وإبرازها، ليستفيد الباحث نفسه من السعي لتذليلها، قبل أن يمتطيها أعذارًا في وجه انتقادات أساتذته وقارئيه، ويعتبرها مشجبًا يُعلّق عليه قصوره في عمله.

ثانيًا: الإضافة العلمية

تكمن الإضافة العلمية لهذا البحث - بحسب اعتقادي - في كونه يتجاوز الأبحاث السابقة له في موضوعه، بعدما يستفيد منها، ويحاول تكميلِ ما قصَّرَتْ عنه، توَسُّعًا في ما حَصَرَتْه، وتعميمًا لما خَصَّصَتْه، واستدراكًا لما أَخَلَّتْ به.

ركزت الأعمال السابقة في مجملها على المصطلحات الحافة بالمفاضلات أكثر مما ابتغت اسم المفاضلة وتبنّته. ففي «المناظرات الأدبية» حدد أحمد أمين مصطفى كتابه بالقرن الرابع الهجري[4] ولم يحدده مكانيًا، ولكنه ضرب

(4) أحمد أمين مصطفى، المناظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع (القاهرة: دار النمر للطباعة، 1984).

صفحًا عن منجز الأندلس في هذا المجال. كما أن سيدي صديق عبد الفتاح ألّف موسوعة مناظرات الأذكياء ومحاورات البلغاء في أربعة أجزاء[5]، من دون أن يذكر ضمنها أي مناظرة أو محاورة للأندلسيين، وكأن لا علاقة لهم بهذين المصطلحين، أو كأنه لا يوجد بينهم أذكياء ولا بلغاء. زد على ذلك أن محمد الششتاوي حقق العون في مفاخرات الكون ، إلا أنه لم يتسع لأي أندلسي[6].

في إطار المناظرات نجد محمد الغبريني في كتابه ظاهرة التأثير والتأثر في الأدب العربي، دراسات جديدة في الأدب المقارن[7]، تناول فقرة بعنوان «الحوار والمناظرة»، لم يستدع ضمنها إلا أمثلة لشعراء المذاهب في العصرين الأموي والعباسي في المشرق، ختمًا بجبران خليل جبران وشوقي.

كما أن زكي مبارك تحدث في كتابه الموازنة بين الشعراء[8] بشكل خجول ومختزل عن معارضة ابن دراج شاعر المنصور بن أبي عامر، لأبي نواس شاعر الرشيد، ثم اكتفى في المبحث السادس والعشرين برسالة الشقندي مثلًا في هذا السياق.

هذا على مستوى عمومية التناول السابق لموضوعنا، أمّا عن العلاقات الجزئية - للأعمال السابقة - بهذه الأطروحة، فإن جابر عصفور نشر كتابه غواية التراث[9] المبني على مقالات كتبها عبر زمن طويل في مجلة العربي الكويتية، مركّزًا فيها على إشكالات لا تكاد تخرج عن صميم أطروحتنا، مثل: الشاعر والكاتب، وحوار الكائنات، والشفاهية والكتابة، والطبع والصنعة،

---

(5) سيد صديق عبد الفتاح، موسوعة مناظرات الأذكياء ومحاورات البلغاء، بين المنافرات والمفاخرات (بيروت: أوراق شرقية، 1999).

(6) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ [وآخ.]، العون في مفاخرات الكون، تحقيق محمد الششتاوي، المفاخرات؛ 5 (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2001).

(7) علي أحمد محمد العريني، ظاهرة التأثير والتأثر في الأدب العربي: دراسات جديدة في الأدب المقارن (الرياض: مكتبة الخريجي، [د. ت.]).

(8) زكي مبارك، الموازنة بين الشعراء (القاهرة: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص 253 - 255.

(9) جابر عصفور، غواية التراث، كتاب العربي؛ 62 (الكويت: وزارة الثقافة الكويتية، 2005).

والقلم واللسان، وجدلية السيف والقلم في الثقافة العربية... من دون أن يقدم مثالًا واحدًا لأي أندلسي. وغير بعيد عن ذلك تناول فايز القيسي في كتابه الذي خَصَّصَه لأدب الرسائل في الأندلس[10]، حاصرًا إياه في القرن الخامس الهجري، رسائل المفاضلات والمفاخرات بين الأزهار، وبين السيف والقلم، وبين البلدان، وبين الشعوبيات، كما تناول رسائل النقد من دون أن يستوفي الأمثلة تحت كل عنوان، مكرسًا لذلك نيفًا وثلاثين صفحة.

كذلك تناول علي بن محمد في **النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس الهجري: «مضامينه وأشكاله»**[11] ما سمّاه: «نثر المنازعات والمفاخرات»، مركِّزًا على المنازعات ذات الطابع الفكري، مثل: رسالة ابن حزم في فضل الأندلس، والموقف من الشعوبية عبر رسالة ابن غرسيه والردود عليها، والمفاخرات الخيالية بين الأزهار، وبين المباني، وبين الأدوات، والمفاخرة بين السيف والقلم، كل ذلك في حوالى ثلاثين صفحة.

أمّا عبد العزيز عتيق فلم يخصص للمناظرات في الأدب الأندلسي إلا ست صفحات، من كتابه العام عن هذا الأدب[12]، بينما خصص سليم ريدان في كتابه **ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي**[13] مبحثًا «لأدب المفاضلة في الأدب الأندلسي» في مواجهة الفشل السياسي، مرجحًا تسميته هكذا، بدلًا من «أدب المفاخرة»، واقفًا عند بعض نماذج المدونة الداخلة في الإطار الزمني لأطروحته: القرن الخامس الهجري.

في إطار المفاضلة بين الأندلس وغيرها مشرقًا ومغربًا، خصص عبد الله

---

(10) فايز عبد النبي فلاح القيسي، أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري (عمان: دار البشير، 1989).

(11) علي بن محمد، النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس الهجري: «مضامينه وأشكاله»، 2 ج، السلسلة الجامعية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990).

(12) عبد العزيز عتيق، الأدب العربي في الأندلس، ط 2 (بيروت: دار النهضة العربية، 1976)، ص 369 - 375.

(13) سليم ريدان، ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي، من القرن الرابع إلى السادس هجريا، 2 ج، آداب؛ 46 (تونس: جامعة منوبة، 2001).

شريط ضمن كتابه تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب[14] فقرة لمميزات الأدب، هنا وهناك في بضع صفحات. وقد صدر لحسن بوتبيا كتاب بعنوان المفاضلة بين النظم والنثر[15]، يلامس أحد مباحث أطروحتنا. على الرغم من أن التخصيص بـ «العصر العباسي» لا يطاول المكان، إذ كثيرًا ما أُدْخِلَ الأدب الأندلسي تحت مظلة هذا العصر، فإن المؤلف لم يفتح على الأدب الأندلسي إلا نافذة صغيرة لم تتجاوز الكلاعي الذي اعتبره خلاصة آراء السابقين، توسيعًا للمفاضلة، وتحويلًا لها إلى ترجيح.

أمّا على مستوى الطبقات الأدبية، أحد مكونات بحثنا، فقد تناول جهاد المجالي «أولية الطبقات» في كتابه طبقات الشعراء في النقد الأدبي حتى نهاية القرن الثالث[16] وتتبّع متناوليها حتى ابن رشيق مجاور الأندلس، من دون أن يكلّف نفسه عناء العبور إلى الضفة الأخرى. وتُضاف إلى الأعمال الممهدة لهذه الأطروحة دراسات فقيد الأدب الأندلسي إحسان عباس، التي توقفت في مجملها أمام المفاضلات، كخلفية لإحدى القضايا النقدية في الأندلس، من دون أن يفردها ببحث[17].

هكذا يتضح أنه لا بد أن تكون لأطروحة المفاضلات في الأدب الأندلسي إضافة علمية، إذ لا تكاد توجد مقاربة تضاهيها في شموليتها التي تأبَّتْ على التحديدات الأدبية والزمانية والمكانية التي طاولت سابقاتها وضَجَّ منها أستاذنا محمد مفتاح، إذ اعتبر أن تلك الدراسات - مهما اختلفت - «تشترك في سمة

---

(14) عبد الله شريط، تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983).

(15) الحسن بوتبيا، المفاضلة بين النظم والنثر وأشكال التداخل بينهما في العصر العباسي (الرباط: المطبعة والوراقة الوطنية، 2002).

(16) جهاد المجالي، طبقات الشعراء في النقد الأدبي حتى نهاية القرن الثالث الهجري (بيروت: دار الجيل؛ عمان: مكتبة الرائد العلمية، 1992).

(17) انظر: إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين، ط 5 (بيروت: دار الثقافة، 1978)، وتاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، ط 4 (بيروت: دار الثقافة، 1983).

عامة وهي: النظرة الجزئيـة، إذ لـم يعيروا الاهتمام إلى العلاقات الوثيقة الظاهرة أو الكامنة، التي تؤلف بين عناصر البنية الثقافية الأندلسية»[18].

ثالثًا: جدل المدونة والمنهج والمخطط

لتنتصـب الأطروحـة على أسـاس متين، وتسـتقر علـى موقع مكيـن، وفق تصور منهجي ملائم، لا بد من تسـليط بعـض الضوء على جدل هـذا الثالوث، لرصـد مظاهـر مـن تفاعـلات عناصـره، خـلال رحلـة تخلق هـذا العمـل، في مستنبتات البحث الدؤوب.

1- المدونة

عندمـا تتولد الفرضيات الأولـى للأطروحة في ذهن الباحـث، تنتفح أمامه الأبـواب للسـبح الطويـل وراء طيـوف المدونـة التـي تزكـي حدوسـه الوليدة. وهكـذا اتخذت من هـذه الأطروحة منظارًا لا تكاد تفلت من عدسـته السـحرية شـاذة ولا فاذة لها علاقة بالموضـوع إلا التقطتها، من أجـل البرهنة على تغلغل ذهنية المفاضلات في الأندلس: بيانًا ومكانًا وإنسانًا وزمانًا وإيمانًا وعرفانًا. وقد تبيّـن لي بعـد الإمعان فـي ملاحقة مدونـة المفاضلات المندرجـة تحت الأدب الأندلسـي – بمفهومـه الأوسـع – أنها مدونة تتأبـى على الحصـر الدقيق، لأنها لا تتعلـق بنصـوص معيّنة بقدرمـا ترتبط بظاهـرة تخترق النصـوص والمؤلفات والأنسـاق الثقافية، والحياتية بصفة عامة. مع ذلك وضعت اليد على نوعين من هـذه المدونة: نصوص نثرية وشـعرية مسـتقلة بذاتها ومتمحضة لهـذه الظاهرة، وشـذرات مقتبسـة من أماكنها المندسـة في ثنايا النصوص هنا وهناك، حيث لا توجد لها مظان محددة، وهذه هي أصعب النوعين ملاحقة ومراسًا.

هنـا لا بد مـن أن أسـجل أيضًـا أن المدونة النصيـة لا تخلو هـي الأخرى مـن صعوبـة التصنيـف والملاحقـة، إلا فـي نظـر الدارسين الذيـن تخدعهـم

(18) مفتاح، ص 171.

العناويـن والتصنيفـات والأحكام المتداولة جزافًا، فيؤسسـون عليها دراسـاتهم واسـتنتاجاتهم، إن لـم يكتفـوا باجترار تلـك المعطيـات الجاهزة سـلفًا - على علّاتها - ومـن دون تَحَرٍّ ولا تمحِيص. أمّا الفاحـص المتأنّي الذي يعايش تلك النصوص بدأب، فإنه سـيجدها تنتمي إلى الحقل العام للمفاضلات، ولكن إلى أي محور من محاورها؟

ذلك هو مكمن الصعوبة الذي أوقع كثيرًا من الدارسين في مزالق الأحكام العامة والجزافية أحيانًا، إذ رأينا أن المحاور الأساسية التي تتقاسم هذه المدونة أربعـة، تتمثّل في المفاضـلات: المكانية والعرقية والدينيـة والأدبية، إلا أن هذه المحـاور - بطبيعتها - مترابطة في كينونـة المبدع، ومن هنا تتداخـل أحيانًا في النص الواحد، وقلّما يتمحض لواحد منها نص مستقل بذاته، وهذا ما لا يمكّنني من القول - بحسـب ما دأب عليه الباحثون - إن رسـالَتي ابن حزم والشـقندي مثلًا مصنفتان في المفاضلات المكانية، إلا بشيء من التجوز، لأنهما في الواقع يتقاطع فيهمـا المكان والإنسـان والبيان والأديـان...، وبالمنطق ذاتـه ينبغي أن نتعامل مع رسالة ابن غرسيه والردود عليها، فهذا الجزء من المدونة لا يمكن أن يتمحض للمفاضلات العرقية، لأن نزعة الشعوبية فيه تتجاوز العرق إلى الأديان والمعارف والعادات والآداب، وذلك كله يقتضي تفتيت النص الواحد وتوزيعه على مختلف محاور المفاضلات، بعيدًا عن إدراجه اعتباطًا تحت محور واحد.

هذا مع ملاحظة أن ما اسـتطعت حصره من مدونة هذه الأطروحة تتقاسمه خانتان:

- خانة النصوص المفاضلاتية الموجـودة، وقد وضعت اليد على أغلبها، حيث لاحقتها في كثير من المكتبات العامة والخاصة، داخل المغرب وموريتانيا وبعض دول الخليج.

- خانة النصوص ذات الصبغة المفاضلاتية التي ذكرت في أمهات مصادر التراث الأندلسـي، ولكنها لاتزال مفقودة، وهذه تبقى غائبة حاضرة، لأن مجرد التحقق من تأليفها وذكـر عناوينها ومؤلفيها وموضوعاتها يضيف لمسـات على

تأثيث المشهد العام للمفاضلات في الأدب الأندلسي، ويثري التصور في شأنها ويضيء بعض جوانبها. وعلى الرغم من كثرة الزوايا التي تقترحها هذه المدونة على الباحث، فلعل أنسب تصور لتناولها هو توزيعها بحسب المحاور الكبرى التي تنبني عليها الأطروحة، وتتنزل في سياقاتها، وأنساقها الحضارية التي تتفاعل ضمنها ومعها، بحسب ما أسلفنا إجمالًا وتلميحاً، وما سيتجلى تفصيلًا وتصريحًا:

أ- مفاضلات المكان

هي تتوفّر تقريبًا على نصيب الأسد من نصوص مدونة المفاضلات الموجودة والمفقودة. وهذا التفوق يسوغه مدى تجذر الإحساس بخصوصية المكان الأندلسي لدى كتّاب هذا الإقليم وشعرائه، حيث لا يكاد يوجد كاتب أندلسي - في أي حقل من حقول المعرفة - إلا وهو يتخذ من الشعور بخصوصية الأندلس وتفوقها خلفية ودافعًا للتأليف والكتابة، مستشعرًا في ذلك سياق المفاضلة بينها وبين الآخر، أيًا يكن نوعه، بشكل صريح أو ضمني. وليست كتب أغلب الأندلسيين في الترجمات والتاريخ وغيرهما، إلا أمثلة على هذا المنحى المتأصل لدى هؤلاء القوم، وفقرات شهاداتهم في ذلك تأبى على الحصر، وقد اعتمدنا الكثير منها، ولكننا سنكتفي هنا باستعراض النصوص المستقلة الموجودة المتمحضة للمفاضلات، ومن أهمها:

- رسالتا ابني حزم: أبي المغيرة (ت 438هـ/ 1046م) [19] وأبي محمد (ت 456هـ/ 1064م) [20]، في تفضيل الأندلس عبر ردهما على ابن الربيب القيرواني[21].

- قصيدة أبي عبد الله الرصافي (ت 572هـ/ 1176م)، في تفضيل

---

(19) انظر: أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس (طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1978)، ص 136 - 137.

(20) انظر: أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1997)، ج 3، ص 156 - 179.

(21) المصدر نفسه، ص 156 - 158.

مدينته بلنسية[22] وأخرى لأبي بحر صفوان بن إدريس التجيبي (المرسي)، نقيضة للأولى، يفضل فيها مدينته مرسية[23].

- رسالة أبي بحر (ت 598هـ/ 1202م) في المفاضلة بين مدن الأندلس[24].

- رسالة الشقندي أبي الوليد (ت 629 هـ/ 1232م) في تفضيل الأندلس[25].

- رسالة ابن سعيد الأندلسي (610 - 685 هـ/ 1214 - 1286)[26].

- طرفة الظريف لمجهول يرجح ابن شريفة أنه الملزوزي (ت 697هـ/ 1298م)[27].

- مفاخرة بين مالقة وسلا لابن الخطيب (ت 776هـ/ 1374م)[28].

- مقامة الوباء لعمر الزجال (844هـ/ 1440م) في تفضيل مالقة على غرناطة[29].

تندرج في سياق هذه المفاضلات بين الأمكنة مجموعة من النصوص التي تصف رحلات يقارن فيها الأندلسيون بين محطات مسارهم، داخل الأندلس وخارجها، مثل:

(22) انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 812.

(23) انظر: المقري، نفح الطيب (1997)، ج 5، ص 63.

(24) المصدر نفسه (1997)، ج 1، ص 170 - 174.

(25) المصدر نفسه (1997)، ج 1، ص 186 - 224.

(26) المصدر نفسه (1997)، ج 1، ص 179 - 186.

(27) انظر: محمد بن شريفة، «من منافرات العدوتين: نص جديد،» مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط)، العدد 1 (1977)، ص 7.

(28) انظر: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 2 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981)، ج 2، ص 355 - 366.

(29) انظر: أبو العباس أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، بين حكومة المملكة المغربية، وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د. ت.])، ص 125 - 132.

- رسـالة: «طي المراحل»، لأبي عبد الله محمد بن مسـلم الداني المتوفى في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) [30].

- رسالة: «ذكر المراحل»، لابن مغاور الشاطبي (ت587هـ/ 1191م)[31].

- رسـالتا: «الارتحـال والتعريـس» و«عنـوان التصريح عن الـود الصريح، وميزان التصحيح للعهد الصحيح»، لأبي بحر صفوان بن إدريس التجيبي[32].

- معيـار الاختيار وذكـر المعاهـد والديار، لابـن الخطيـب (ت 776هـ/ 1374م)[33] وكذلك رسالته: «خطرة الطيف في رحلة الشتاء والصيف»[34].

وغيـر بعيد من هذا الجو المشـحون بروح المفاضلات، داخـل الأندلس، تتنزل رسائل أخرى، قد دشنتها:

- رسـالة لأبـي محمـد عبـد الرحمـن المكناسـي السُّـلمي (ت 571هـ/ 1175م)، مفضّـلًا مرسـية عـلى شـاطبـة، فـرد عليه ابن مغـاور الشـــاطبي (ت 587هـ/ 1191م)، منتصـراً لمـدينتـه، وانحـــاز إلـى الأول أبـو بحـر المرســـي (ت 598هـ/ 1202م)، وانحـــاز أبـو المطـرف المخزومـي (ت 658هـ/ 1260م) لابن مغاور الشاطبي[35].

---

(30) أبـو الحسـن علي بن بسـام الشـنتريني، الذخيـرة في محاسـن أهـل الجزيرة، تحقيق سـالم مصطفى البدري، 4 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 1، ص 272 - 284.

(31) محمد بن شـريفة، دراسة وتحقيق، ابن مغاور الشاطبي: حياته وآثاره ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1994)، ص 137 - 183.

(32) محمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ/ 598 هـ ([الدار البيضـاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1999)، ص 171 - 184.

(33) انظر: لسـان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، دراسـة وترجمة إسـبانية للنص العربي محمد كمال شـبانة (المغـرب: المعهد الجامعـي للبحث العلمي، 1977).

(34) انظر: ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ج 2.

(35) انظر في شـأن هذه الرسائل: بن شـريفة: ابن مغـاور الشـاطبي، ص 231؛ أديب الأندلس، ص 219، وأبـو المطرّف أحمـد بن عميرة المخزومـي: حياته وآثـاره (الرباط: المركـز الجامعي للبحث العلمي، 1966)، ص 103 - 104.

هكـذا يبدو أن نصيـب المفاضـلات المكانية أكثر مـن نصيب غيرهـا، حتى في نصوص المدونة المفقودة أيضًا، مثل:

- رسالة مفاضلة بين بلاد العدوتين، لأبي محمد المكناسي (ت 571 هـ/ 1175م)[36].

- رسـالة «طراد الجياد في الميـدان، وتنازع اللّدات والإخـوان، في تنفيق مرسية على غيرها من البلدان»، لأبي بحر[37].

- كتاب الدرة المكنونة في محاسن أسطبونة، للقلوسي أبي بكر محمد بن محمد بن إدريس القضاعي القلوسي (607 - 707هـ/ 1210 - 1307م)[38].

- كتاب السر المذاع في تفضيل غرناطة على كثير من البقاع، لابن السراج أبـي عبد الله محمد بن إبراهيم ابن روبيل الأنصـاري (650 - 730هـ/ 1252 - 1330م)[39].

- مزيـة ألمـريـة علـى غيرهـا مـن البـلاد الأندلسـية لابـن خاتمـة (ت 770هـ/ 1363م)[40].

ب - مفاضلات الإنسان

نعني بها مـا يتكئ من هذه المدونة على خلفية عرقية إثنية، تتصارع ضمنها مكونات الشـعب الأندلسـي المتعدد الأعـراق. وهي تبدو منافسـة للمفاضلات المكانية من حيث وفرة نصوصها الموجودة والمفقودة معًا، حيث يبدأ الموجود

(36) انظر: بن شريفة، ابن مغاور الشاطبي.

(37) انظـر: لسـان الديـن محمد بـن عبد اللـه بـن الخطيـب، الإحاطة في أخبـار غرناطـة، حقق نصـه ووضع مقدمته وحواشـيه محمد عبد اللـه عنان، 4 مج (القاهـرة: مكتبة الخانجـي، 1973)، ج 3، ص 354.

(38) انظر: ترجمته في: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 1، ص 370.

(39) المصدر نفسه، ج 3، ص 161.

(40) المصدر نفسه، ج 1، ص 91.

منها بأشاعر العرب والمولدين خلال بدايات الدولة الأموية، مثل نصوص العبلي شاعر المولدين، وردود الأسدي شاعر العرب عليه، إضافة إلى بعض نصوص سعيد بن جودي التي تندرج في بواكير الأصوات العصبية والشعوبية خلال القرن الثالث الهجري. ولكن رسالة ابن غرسيه تُعتبر أم هذا الباب، بما أثارت من ردود كان حصادها - عبر التاريخ الأندلسي - فيضًا من الرسائل، بعضها موجود، مثل:

- رسالة أبي عامر بن غرسيه (ت 488هـ/ 1095م)[41].
- رد لأحمد بن عباس (ت 427هـ/ 1036م)[42].
- رد لأبي جعفر أحمد بن الدودين البلنسي (ت 477هـ/ 1084م)[43].
- رد لأبي الطيب بن منّ الله القروي (ت 493هـ/ 1100م)[44].
- قصيدة للجزار السرقسطي (أبو بكر يحيى بن محمد بن الجزار (ت 606هـ/ 209م)[45].
- قصيدة له (الجزار السرقسطي) في الموضوع ذاته[46].
- رسالة لأبي يحيى بن مسعدة (ت 572هـ/ 1176م)[47].

(41) انظر: ابن بسام الشنتريني، الذخيرة (1998)، ج 3، ص 458 - 463.

(42) المصدر نفسه، ج 3، ص 485 - 490.

(43) المصدر نفسه، (1998)، ص 464.

(44) المصدر نفسه، (1998)، ص 469 - 485.

(45) هذه القصيدة لم يذكرها من تعرضوا لحصر الردود على ابن غرسيه حتى استخرجتها من: أبو بكر يحيى بن محمد الجزار السرقسطي، روضة المحاسن وعمدة المحاسن، ديوان أبي بكر يحيى بن محمد المعروف بـ «الجزار السرقسطي»؛ وفصول من كتابه بادرة العصر وفائدة المصر، صنعة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مطروح السرقسطي؛ تحقيق ودراسة منجد مصطفى بهجت (بغداد: المجمع العلمي العراقي، 1988)، ص 174 - 175.

(46) انظر: الجزار السرقسطي، ص 491.

(47) انظر: فوزي سعد عيسى، محقق، رسائل ومقامات أندلسية (الاسكندرية: منشأة المعارف، 1989)، ص 128 - 132.

- رسالة أخرى يرجح أنها لابن مسعدة[48].

- رسالة لأبي عمر محمد بن علي بن عبد ربه التجيبي (ت 602هـ/ 1206)[49].

- مقامة لأبي الحجاج البلوي يوسف بن محمد بن عبد الله «ابن الشيخ» المالقي (529 - 604هـ/ 1135 - 1207م)[50].

- مفاخر البربر لمجهول، وهو يعتبر أهم صوت سجله البربر في هذا المنزع[51].

وإلى جانب هذه المدونة الموجودة، هناك مدونة أخرى مفقودة، ذكرتها المصادر والمراجع، ولمّا يُعثر - حتى الآن - على نصوصها، ومن أهمها ردود أخرى على رسالة ابن غرسيه، مثل:

- رد لأبي جعفر أحمد بن الجزار المُخاطَبِ بالرسالة أعلاه[52].

- رسالة لأبي عبد الله بن أبي الخصال (465 - 546هـ/ 1073 - 1146م)[53].

---

(48) بحسب ما رجحه: عبد السلام هارون، نوادر المخطوطات، ط 2، 8 ج في 3 مج (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1973).

انظر: نص الرسالة في: عيسى، ص 133، وقصيدة له، ص 172.

(49) انظر: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 1، ص 423، حيث يقول عنه المؤلف: «له....رد جيد على ابن غرسيه ...».

(50) انظر مقدمة كتابه: كتاب ألف باء في أنواع الآداب وفنون المحاضرات واللغة، حيث ذكر قطعة منها هناك.

(51) انظر: مفاخر البربر، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية (الرباط: دار أبي رقراق، 2005).

(52) انظر: هارون، نوادر المخطوطات، حيث ينفي في تقديمه إياها أن يكون للمُخَاطَب برسالة ابن غرسيه أي رد عليها. ثم انظر: أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، حيث يقول إن أبا جعفر أحمد بن الجزار «عارضه برسالة تناظرها».

(53) رده يسمى «خطف البارق، وحذف المارق، في الرد على ابن غرسيه الفاسق»، بحسب ما ذكره البلوي في مقدمة كتابه كتاب ألف باء في أنواع الآداب وفنون المحاضرات واللغة. وانظر: =

- رد لعبـد المنعـم بن محمـد (ابـن الفـرس) (524 - 597هـ/ 1130 - 1203م)[54].

- رد لعلـي بـن أحمـد بـن أبـي قـوة مـن أهـل دانيـة توفـي فـي مراكـش (608هـ/ 1211م)[55].

- رد لأبـــي العـــلاء عبد الحـق بن خـــلف بـن المفــرج (ابـن الجنان) (ت 539هـ/ 1145م)[56].

- رد لأبـي مروان وليد بن إسـماعيل بن صبـرة الغافقي (القرن السـادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)[57].

- رد لأبي العلي إدريس بن محمد الأنصاري القرطبي (المتوفى في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)[58].

= عبد الوهاب بن منصور، أعـلام المغرب العربي، 5 مج (الرباط: المطبعة الملكية، 1978)، حيث نسـب هذه الرسـالة إلى ابنه أبي مـروان، وربما وقع هذا الوهم من نص يقول: إن الابن سـمعها على أبيه. انظر: أبو عبد الله محمد بن عبـد الله بن أبي بكر بن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسـية؛ 18 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيـروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، حيث جاء في ترجمة عبد الملك بن أبي الخصال: «ووجدت سماعه عن أبيه في نسخة من رسالته التي رد فيها على ابن غرسيه في جمادي الأخيرة 528هـ».

(54) انظر: عيسـى، رسائل ومقامات، حيث زعم أن هناك ردين، أحدهما لابن الفرس وآخر لأبي محمد عبد المؤمن، بحسـب ما ذكر فـي هامش ص 27 من كتابه، مع أن ابن الفرس وأبا محمد شـخص واحـد، كما أخطأ في اسـم أبي محمد حين سـمّاه عبد المؤمن مع أن اسـمه عبد المنعم. لكـن انظر: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 2، ص 34، حيث يقول من تآليفه: «رد على ابن غرسيه».

(55) انظـر: ترجمته في: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بـن الأبار، تحفة القادم، أعاد بناءه وعلق عليه إحسـان عباس (بيروت: دار الغرب الإسـلامي، 1986)، رقم الترجمة (69)، ص107، وانظـر: أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المراكشـي، الذيل والتكملة لكتابـي الموصول والصلة، تحقيق إحسـان عباس (بيروت: دار الثقافة، 1965)، السـفر 8، ج 1، ص 154، حيث يقـول: «وله رد على ابن غرسيه اللعين، في رسالته الشعوبية».

(56) انظر: ابن سـعيد المغربـي، المغرب في حلى المغـرب، ج 2، حيث ترجـم للرجل في أول بيوتات شاطبة، معتبرًا إياه رأس بيت بني الجنان العريق.

(57) انظر: ابن الأبار، تحفة القادم، ص 50، حيث يقول: «وله رد على ابن غرسيه».

(58) ذكر ضمن أصحاب الردود المتأخرة على ابن غرسيه. انظر: عباس، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين، ج 1، ص 172.

- رد لأبي مروان عبد الملك بن محمد الأوسي[59].

- كتاب الاستظهار والمغالبة لمن أنكر فضل الصقالبة[60].

تُضاف إلى هذه المدونة الصريحة في المفاضلة الشعوبية مدونة أخرى، تحوم نصوصها حول البُعد العرقي، من دون أن تصرح بالمفاضلة. ويدخل في هذا السياق عدة أراجيز في شكل مقصورات مطولة عن فن ظهر في بيئة الأندلس أطلق عليه: «ما اسمك يا أخا العرب»، وقد دشنه أحمد بن سيده (ت 458هـ/ 1066م) اللغوي الكبير، الذي كان يتهم بالشعوبية، على الرغم من خدمته الجبارة للغة العربية. وقد تواطأ على إيقاع مقصورته ونسج على منوالها كوكبة من أدباء الأندلس، مثل عبد الرحيم الشبونتي (498 - 590هـ/ 1105 - 1194م)، وابن حريق (ت 622هـ/ 1225م)، وأبي الحسن علي بن زنون في عهد رشيد بني عبد المؤمن (630 - 640هـ/ 1233 - 1246م)، وابن الأبار القضاعي (ت 658هـ/ 1260م)، إضافة إلى مقامة «حضرة الارتياح» لابن أبي حاتم (المالقي) العاملي(ت 815هـ/ 1412م)[61].

غير بعيد من هذه المدونة الهامشية غير الصريحة في المفاضلات، بعض النصوص التي تتسم بالنزعة الشعوبية، إلا أنها أُدخلت في دائرة الهجاء منها في المفاضلات، مثل المقامة البربرية لأبي طاهر السرقسطي (ت 538هـ/ 1143م)[62]، ورسالة أبي عبد الله ابن أبي الخصال (محمد بن مسعود بن طيب بن خلصة بن أبي الخصال) في هجو فلول جيش المرابطين

(59) ذكر أيضًا ضمن أصحاب الردود المتأخرة على ابن غرسيه، انظر: عباس، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين، ج 1، ص 172.

(60) انظر: ابن بسام الشنتريني، الذخيرة (1978)، ج 7، ص 34، حيث يقول: إنه رأى هذا التأليف لرجل يدعى حبيبًا من فتيان قرطبة الصقلبيين. وانظر: هارون، ص 243، حيث يُرَجِّحُ «أن يكون أول محاولة للكتابة في دائرة الشعوبية».

(61) انظر: محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن حريق البلنسي: حياته وآثاره ،[الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1996)، ص 80 - 82.

(62) انظر: أبو الطاهر محمد بن يوسف بن عبد الله السرقسطي، المقامات اللزومية، تحقيق حسن الوراكلي (الرباط: منشورات عكاظ، 1995).

المنهزميـن أمام ابـن رذمير فـي بلنسـية[63]، وكذلك بعـض النصوص الشـعرية الأخرى التي تنصب على هجو البربر في الأندلس أو في المغرب، وهي خارجة عن مدار اهتمامنا.

ج - مفاضلات البيان

تنقسم إلى محورين أساسيين:

(1) **المفاضلات الأدبية البحتة**: وهي مكرّسة للمفاضلات الأدبية تصريحًا، مـن دون مواربـة ولا رمزيـة، متناولة ماهيـة الأدب وطبقاته وأجناسـه وأسـاليبه وقضاياه. ويمكن تقسيمها مبدئيًا إلى كتب ونصوص مفردة.

في إطـار الفصيلـة الأولى، يلاحَـظ أن المنجـز العلمي للأندلـس عمومًا، والإبداعي والنقدي خصوصًا، لا يكاد يخرج منه شـيء عن مناخ المفاضلة، مع الأصل المشـرقي أو الجوار المغاربي، وحتى المفاضلـة البينية داخل الأندلس. وبهـذه الـروح تتابعت حلقات مشـروعها الأدبي التـي ضاع كثير مـن بواكيرها، لكـن عناوينهـا الباقية توحي بإحسـاس الأندلسـي - باكرًا - باسـتقلاله الأدبي، وتميـز منجـزه كمًّـا وكيفًا إلـى درجة تؤهلـه لأن يفـرد بتآليف متعـددة، بكل ما يكتنـف ذلك من نَفَسٍ مفاضلاتي. ولا أدل على ذلك من أن أبا محمد بن حزم، خـلال افتخاره بما راكمه الأندلسـيون مـن مؤلفات في مجمل حقـول المعرفة، يقول: «ومنها كتب كثيرة جمعت فيها أخبار شـعراء الأندلس للمسـتنصر، رأيت منها أخبار شعراء إلبيرة في نحو عشرة أجزاء»[64].

هذا عـن مدينة واحـدة عادية قامـت على أنقاضهـا غرناطة، آخـر عواصم الأندلـس، فما بالك بأمهـات حواضرها العريقة؟ ويكفيـك أن أحد تلك الكتب

(63) انظـر: أبـو محمد عبـد الواحد بن علي المراكشـي، المعجـب في تلخيص أخبـار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 50.

(64) انظر: المقـري، نفح الطيب (1997)، ج 3، ص 174، وانظـر: قائمة تلك الكتب المفقودة عن الشعر الأندلسي، في: إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة (بيروت: دار الثقافة، 1960)، ص 63.

المفقـودة تضمـن نيفًـا وسـبعمئة شـاعر[65]. ومهمـا تكـن درجـة تَلَبُّـسِ روح المفاضـلات بالأدبـاء الأندلسـيين، في جُلِّ مـا يبدعـون، فلعل أهـم المؤلفات الموجودة - المتأطرة ضمن مدونتنا الأدبية الصريحة - هي:

- أحمد بن عبد ربه (246 - 327هـ/ 860 - 940م) في «عقده الفريد»، حيث اهتم بمعارضات الشعر المشرقي[66].

- أحمد بن فـرج الجـياني (ت 365هـ/ 976م) في «حـدائقه» المنافسـة لـ «زهرة بن داود الظاهري»[67].

- أبـو عبـد اللـه بـن الكتانـي (ت 420هـ/ 1029م) فـي «التشـبيهات» الأندلسية المتميزة في منزعها[68].

- أبـو الوليـد الحميـري (ت 440هـ - 1048م) في «بديعـه» المتمحض لإبداع الأندلسيين[69].

- ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م) في «طوق حمامته» المخصص للتجربة الأندلسية في الحب[70].

---

(65) انظر: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات، 30 ج، تحقيق س. ديدرينغ [وآخ.] ([د. م.]: مؤسسة النشرات الإسلامية، لجمعية المستشرقين الألمانية، [د. ت.])، ج 6، ص286.

(66) أبـو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، كتاب العقد الفريد، شـرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسـه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، 7 ج، ط 3 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، 1965).

(67) الكتاب مفقود، جاء فيه بضعف أبواب ابـن داود الظاهري، وضعف نماذجه، «ولم يورد فيه لغير أندلسي شيئًا».

(68) أبو عبد الله محمد بن الكتاني، كتاب التشـبيهات من أشـعار أهل الأندلس، تحقيق إحسـان عباس، ط 2، الشعر ديوان العرب؛ 1 (بيروت: دار الشروق، 1981).

(69) أبو الوليد إسـماعيل بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، اعتنى بنشـره وتصحيحه عن النسـخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسـكوريال هنري بيريـس (الدار البيضـاء: دار الآفاق الجديدة، 1989).

(70) انظـر: أبو محمد علي بـن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفـة والأُلّاف، قدّم له وحققه إحسان عباس ([تونس]: دار المعارف، 1992)، وانظر: رسائله النقدية الأخرى.

- ابن بسام (ت 542هـ/ 1147م) في «ذخيرته» المعتزة بأدب جزيرته الأندلسية ومحاسنها[71].

- ابن دحية (ت 633هـ/ 1236م) في «مُطْرِبِه» الذي رد به على تجاهل الشرق إبداع قومه[72].

- ابن سعيد في «مُغْرِبِه» الذي انبعث من المناخ ذاته[73].

أمّا النصوص الأدبية المفردة، فهناك ما لا ينحصر من القصائد والمقاطع والأبيات والفقرات النثرية والشذرات التي استخرجناها من الكتب السابقة، وغيرها من مراجع الأدب الأندلسي، وأثثنا بها فضاء الأطروحة المترامي الأطراف. إلا أننا سنكتفي هنا بأهم تلك النصوص المفردة من مدونتنا الأدبية هذه، مثل:

- رسالة التوابع والزوابع لأبي عامر بن شهيد (ت 426هـ/ 1035م)[74].

- مقامة ابن فتوح (ت 430هـ/ 1039م)، في المفاضلة بين أربعة شعراء أندلسيين[75].

- بادرة العصر وفائدة المصر للجزار السرقسطي[76].

- مقامة الشعراء لأبي الطاهر السرقسطي[77].

---

(71) انظر: ابن بسام الشنتريني، الذخيرة (1998).

(72) انظر: أبو الخطاب عمر بن الحسن بن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، مراجعة طه حسين (بيروت: دار العلم للجميع، 1955)).

(73) انظر: ابن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب.

(74) انظر: ابن بسام الشنتريني، الذخيرة (1998)، ج 1، ص 145 - 170.

(75) المصدر نفسه، ص 422.

(76) انظر: الجزار السرقسطي، روضة المحاسن.

(77) انظر: السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 267 - 278.

- مقامة النظم والنثر لأبي الطاهر السرقسطي[78].

- فصل في الترجيح بينهما ضمن إحكام صنعة الكلام لابن عبد الغفور الكلاعي (ت 543هـ/ 1448م)[79].

- رسالة أبي محمد بن القاسم الفهري (المتوفى في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) في تفضيل البديع على الصابي[80].

- رد أبي عبد الله بن أبي الخصال مفضلًا الصابي على البديع[81].

- روضة الأديب في التفضيل بين المتنبي وحبيب، لابن لبال الشريشي (582هـ/ 1186م)[82].

- تحكيم ابن رشيق المرسي (626 - 696هـ/ 1237 - 1297م) بين قصيدتين أندلسيتين[83].

(2) المفاضلات الأدبية الرمزية التي تدور حول المفاضلات بين الألوان والأزاهير والأشجار والأدوات والمهن، ترميزًا لخلفيات عرقية وسياسية واجتماعية وحضارية، مثل:

---

(78) انظر: السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 373 - 379.

(79) انظر: أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الكلاعي، إحكام صنعة الكلام لذي الوزارتين، تحقيق محمد رضوان الداية (بيروت: دار الثقافة، 1966)، ص 36.

(80) انظر: مصطفى الطاهري، «التعريف بنص نقدي أندلسي من القرن الخامس الهجري،» ورقة قدمت إلى: ندوة الأدب القديم أية قراءة؟: أعمال الندوة المنعقدة أيام 12 - 13 و14 فبراير 1993 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بعين الشق، الدار البيضاء (الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة عين الشق، 1993)، ص 77 وما بعدها.

(81) الطاهري، «التعريف بنص نقدي أندلسي». الرسالتان يتداخل نصاهما، لأن الثانية رد على الأولى.

(82) انظر: محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن لبال الشريشي: 508 - 582 هـ/ 1114 - 1187م ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1996)، ص 72 - 113.

(83) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن رشيق المرسي، 628 - 696 هـ/ 1231 - 1296م: حياته وآثاره (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، ص 284 - 294.

- رسالة أبي مروان بن إدريس الجزيري (ت 394هـ/ 1004م) في تفضيل البنفسج[84].

- رسالة ابن برد الأصغر (ت 445هـ/ 1053م) في تفضيل الورد، ردًا على ابن الرومي[85].

- رسالة أبي الوليد الحميري، في تفضيل البهار، ردًا على ابن برد[86].

- رسالة أبي عمر الباجي (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) على لسان البهار[87].

- رسالة أبي الفضل بن حسداي (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) على لسان النرجس[88].

- مقامة أبي الحسن النباهي (ت 792هـ/ 1390م) في المفاضلة بين النخلة والكرمة[89].

- رسالة المفاضلة بين السيف والقلم لابن برد الأصغر[90].

---

(84) انظر: الحميري، ص 61 - 63.

(85) المصدر نفسه، ص 45 - 48.

(86) المصدر نفسه، ص 49 - 54.

(87) انظر: ابن بسام الشنتريني، الذخيرة (1998)، ج 2، ص 120.

(88) انظر: المصدر نفسه، ج 3، ص 297 - 305.

(89) انظر: حسناء الطرابلسي بوزويتة، «مقامة (تفضيل النخلة على الكرمة) لعلي النباهي المالقي (713هـ/ 1313م - بعد 792هـ/ بعد 1390 م)»، حوليات الجامعة التونسية، العدد 27 (كانون الثاني/ يناير 1988)، ص 199 وما بعدها، ص 203.

(90) انظر: ابن بسام الشنتريني، الذخيرة (1998)، ج 1، ص 325 - 329، وانظر: البونسي، ص 163، «فصل ما يستحسن من وصف الأقلام»، وانظر: ابن الكتاني، ص 324، وانظر: أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بمطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشرقاوي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2001)، ج 1، ص 116 - 118، حيث هناك قصيدتان تبادلهما المعتمد بن عباد وابنه الراضي، في شأن جدلية السيف والقلم، وانظر: أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ص 170 - 171، حيث توجد قصة ونص لابن جزي الكلبي.

- رسالة في المفاضلة بين أهب الشاء وغيرها لابن برد نفسه[91].

- قصيدة تفاضل بين الشعر والجزارة ليحيى الجزار السرقسطي[92].

- قصيدة تفاضل بين الجزارة والفِرَاءة للشاعر ذاته[93].

د- مفاضلات الإيمان

نعني بها جميع الكتابات المنبثقة من أجواء السجال بين المِلل والمذاهب والنِّحل في البلاد الأندلسية، وتبدو هذه الخلفية هي الأقل نصيبًا في مدونة أطروحتنا، إلا أنها لن تشذ هي الأخرى عن التوزع بين الكتب المجملة، والنصوص المفردة، فهناك كتب نقد الأديان والمقارنة بينها، مثل:

- أعمال ابن حزم[94] رائد هذا الاتجاه في الأندلس، حيث يتأطر كتابه الأشهر الفصل بين المِلل والأهواء والنِّحل، والرد على ابن النغريلة اليهودي، وغيرهما من مناظراته الدينية الكثيرة[95].

- مقامع الصلبان لأحمد بن عبد الصمد الخزرجي (ت 582هـ/ 1186م)[96].

- الإعلام، لأبي عبد الله القرطبي (ت 671هـ/ 1258م)[97].

---

(91) انظر: ابن بسام الشنتريني، الذخيرة (1998)، ج 1، ص 531 - 532.

(92) الجزار السرقسطي، ص 97 - 98.

(93) الجزار السرقسطي، ص 157 - 158.

(94) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، 5 ج (بيروت: دار الجيل، [د. ت.]).

(95) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، 4 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 - 1983)، ج 4.

(96) أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد الخزرجي، مقامع الصلبان، حققه وقدم له عبد المجيد الشرفي، سلسلة الدراسات الإسلامية؛ 1 (تونس: الجامعة التونسية، 1975).

(97) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: دار التراث العربي، [د. ت.]).

إلى غير ذلك ممّا يندرج في تضاعيف هذه الكتب، من مؤلفات ونصوص، ذات صبغة جدلية عقائدية، تمثّل أصوات المِلل الأخرى التي كان الإسلام هناك يكفل لها أن تحاوره وتساوره بكل حرية. بيد أن هذه الكتابات بقيت غائبة فحاضرة، تُذكر في سياق الرد عليها، ولا توجد بنصها الكامل، وحتى بعض الردود الإسلامية عليها شاركته جدلية الحضور والغياب هذه[98].

إلى جانب تلك المؤلفات الموجودة والمفقودة، هناك زمرة من النصوص الجدلية الأبعد دخولًا في مجال الأدب مثل:

- قصيدة لابن حزم في الرد على أخرى منحولة لنقفور ملك الأرمن[99]،

(98) انظر: ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 34، عن كثرة الكتب التي ألّفها النصارى - هناك - ضد الإسلام، بحسب ما يؤكد القس القوطي الذي يرد عليه الخزرجي في كتابه هذا، وانظر: القرطبي، ص8، عن رسالة أساقفة طليطلة، باسم عبد الرحمن بن غصن، والتي رد عليها القاضي أبو مروان بن مسرة القرطبي (ت 525هـ/ 1131م)، وانظر أيضًا (ص 571 - 572)، عن القس حفص بن البر، ودرجة تعربه، وانظر: ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 2، ص 57، عن المسائل الصقلية، التي أجاب عنها ابن سبعين (ت 669 هـ/ 1258م)، وانظر: أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، 13 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981 - 1983)، ج 11، ص 156، عن حوار ابن رشيق المرسي (626 - 696 هـ)، مع رهبان يشككون في الإعجاز البلاغي للقرآن، وانظر: خالد عبد الحليم عبد الرحيم السيوطي، الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس: (ابن حزم - الخزرجي) (القاهرة: دار قباء، 2001)، ص 64 - 65، عن القس: الصيفي بن العسال، وكتابه الصحائح في جواب النصائح، وقد اندس صوت اليهود - كذلك - ضمن محاوراتهم الكثيرة مع ابن حزم، إذ كانت «له معهم مجالس محفوظة»، انظر: ابن بسام الشنتريني، الذخيرة (1998)، ج 1، ص 104، ومع الخزرجي، انظر: ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 121 - 122، ومع ابن لب الغرناطي، انظر: حياة قارة، «حوار الديانات في الأندلس: بين الجدل الديني والخلاف الكلامي، من خلال تقييد لابن لب الغرناطي في القضاء والقدر،» الأندلس مغرب (Al - Andalus Magreb)، العدد 16 (2009)، ص 185 - 208، ومع الشاطبي، انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الإفادات والإنشادات، دراسة وتحقيق محمد أبو الأجفان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983)، ص 159.

(99) انظر: هذه القصيدة المذكورة، أرسلها نقفور المعروف بـ «الدمستق»، غريم سيف الدولة بن حمدان، إلى المطيع الخليفة العباسي، مستهترًا بالدولة الإسلامية، وجميع مقاماتها، ولم يعرف لهذه القصيدة أي رد قبل ابن حزم الأندلسي، رغم الفارق المكاني والزماني، وتابعه في الرد عليها أندلسيان أيضًا، هما: أبو بكر القفال الشاشي، وأبو الأصبغ بن زروال الغرناطي، انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، 2 ج، تقديم وتحقيق وتعليق محمد بن شريفة (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1984)، السفر الثامن، ج 2، ص 512، وهامش ص 513.

وقصيـدة لـه أيضًا في الـدفـاع عن مذهبـه الظـاهــري[100].

- رسالة راهب فرنسا إلى المقتدر بن هود (ت 474هـ/ 1081م) صاحب سرقسطة[101] ورد أبي الوليد الباجي (ت 474هـ/ 1081م) عليها[102].

- قصيدة لأبي إسحاق الإلبيري (ت 495هـ/ 1102م) في شأن أزمة ابن النغريله[103].

- تقييد لأبي سعيد بن لب (ت 782هـ/ 1380م) في القضاء والقدر، ردًا على يهودي[104].

- مقطعات شـعرية لأبي حفص بن عمر السلمي (ت 603هـ/ 1207م)، وابـن جبيـر اليحصبـي (المتوفـى فـي القـرن التاسـع الهجري/ الخامس عشـر الميـلادي)، و أبـي يحيى بن عاصـم (ت857هـ/ 1453م)، وغيرهـم، في الرد على الزمخشري المعتزلي (ت 538هـ/ 1143م) في شأن قضية «البلكفة»[105]، دفاعًا عن «أهل السنّة والجماعة»[106].

إن مـا نريد أن نخلص إليه من خلال تنامي هذه المدونة زمنيًا، هو أن فكرة أطروحـة «المفاضـلات» الأدبية رافقـت هذا الأدب الأندلسـي - عبر سـيرورة عصوره الزاخـرة، المنيفة على الثمانمئة عام، مسـجلة تفاعل المكان والإنسـان والزمـان والبيان والإيمـان، عبر جدليـة الفعل الخـلاق المتميز، في هـذه البيئة المتميزة النزّاعة إلى الأفضل دائمًا.

---

(100) انظر: أبو الوليد سـليمان بن خلف الباجي الأندلسـي، كتاب الإشـارة إلـى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، يليه قصيدة في أصول فقه الظاهرية لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، إعداد مصطفى الوضيفي ومصطفى ناجي (الرباط: مركز إحياء التراث المغربي، [د. ت.])، ص 33 - 35.

(101) انظر: عيسى، ص 220 - 223.

(102) انظر: المصدر نفسه، ص 223 - 239.

(103) انظر: المقري، نفح الطيب (1997)، ج 4، ص 322.

(104) انظـر: قارة، «حـوار الديانات،» وانظر: نظم اليهودي السـائل، والرد عليه، في: الشـاطبي، ج 1، ص 19 - 20.

(105) كلمة منحوتة من: «بلا كيف»، في وصفهم لله.

(106) انظر: المقري، أزهار الرياض، ج 3، ص 298 - 323.

هكـذا، عندمـا نرجـع إلـى مدونـة «المفاضـلات» التـي حددناهـا سـابقًا، نجـد أن كتّابها يتوزعـون – في حيواتهـم – على هذه القرون كلهـا، إذ إن فكرة «المفاضلات» نبتت في الأندلس بالتزامن مع نشأة الأندلس ذاتها، مواكبة نتاجها الأدبي عبر الحقـب المختلفة، بدءًا بالقرنيـن الثاني والثالـث، أي عهدي الولاة (95 – 138هـ/ 700 – 912م) والإمـارة (138 – 300هـ/ 912 – 1031م) اللذيـن كانا مليئين بالصراعـات بين العرب والعرب، وبيـن العرب وغيرهم من عناصر السـكان الآخرين، إلا أن تلك الصراعات – للأسـف – كُتبت بالسيف أكثر ممّا كُتبت بالقلم، فخلّفت من الفتن والدماء والأموات أكثر ممّا خلّفت من القصائد والرسائل والمؤلفات، الأمر الذي جعل هذين القرنين يكادان يخرجان مـن دائـرة المفاضلات الأدبيـة، لولا وجـود نصوص قليلـة ذات نزعة شـعوبية فرضت على التاريخ ألا يطغى على نشيدها صليل السيوف في حومات الوغى، ومثالها قصائد لسـعيد بن جـودي ولدت في هذا الجو، ونقائـض أخرى متبادلة بين الأسدي شاعر العرب والعبلى شـاعر الموالي وكذلك نصوص أخرى ذات نزعـة مفاضلاتية كتبها أمراء بنـي أمية أو كُتبت لهم، مع أنهـا لا تكاد تخرج عن سياق الفخر أو المدح.

أمّا القرن الرابع، فقد شهد ميلاد المفاضلات الأدبية التي انتعشت على يد ابن عبد ربه في عقده الفريد، وابن فرج الجياني في حدائقه، إضافة إلى المفاضلات الزهرية المبتكرة على يد أبي مروان الجزيري في ظل الدولة العامرية التي أولى روادها عناية بهذا المنحى، فكثرت المفاضلات الشعرية بين صاعد البغدادي (ت417هـ/ 1026م)، ومعاصريه من شعراء الأندلس. وتوسعت في القرن الخامس دائرة المفاضلات واحتدمت عوامل انتعاشها، على موضوعاتها المختلفة، حيث تابع أبو الوليد الحميري في المفاضلات الزهرية ابن برد الأصغر الذي تجاوز أيضًا إلى المفاضلة بين السيف والقلم، وبين أهب الشاء وغيرها، وتابعهما في المفاضلات الزهريات أبو الفضل بن حسداي وأبو عمر الباجي، فجاء كتاب البديع في وصف الربيع للحميري متمحضًا – في مجمله – لمساجلات معاصريه من أدباء البلاط العبادي الناشئ في إشبيلية.

في هذا القرن انفجرت المفاضلات المكانية بشكل أعمق وأوسع على يد أبي المغيرة بن حزم وأبي محمد بن حزم في ردهما على ابن الربيب التميمي القيراوني، إضافة إلى المفاضلات الدينية التي تمثّلها ردود أبي محمد بن حزم وأبي الوليد الباجي.

في موازاة مسارات المفاضلات تلك – عبر القرن الخامس – انفجرت المفاضلات الشعوبية بمسار جديد نقلها من التراشق الشعري الآنف الذكر إلى مدار الكتابة النثرية المتأنية، فتناسلت الرسائل في هذا الميدان، انطلاقًا من رسالة ابن غرسيه مشعلة هذه الشرارة، إلى الرد عليها من جانب ابن الدودين البلنسي و ابن منّ الله القروي، وغيرهما.

عبر مسار آخر تعمقت المفاضلات النقدية خصوصًا، والأدبية عمومًا، على يد ابن شهيد في توابعه وابن فتوح في مقامته، والجزار السرقسطي في نادرة العصر.

في القرن السادس، واصلت المفاضلات تصاعد مؤشرها إلى الذروة عبر مختلف مساراتها السابقة، إذ استمرت المفاضلات المكانية على أيدي ابن مغاور الشاطبي وأبي بحر التجيبي وعبد الرحمن بن محمد السُّلمي «المكناسي» في رسالة مفاضلة بين العدوتين، لا تزال مفقودة. كذلك المفاضلات الشعوبية العرقية، على أيدي أبي عبد الله بن أبي الخصال وأبي يحيى بن مسعدة وعبد المنعم بن الفرس وأبي الحجاج البلوي وأبي عمر بن عبد ربه التجيبي وابن أبي قوة؛ إذ مثّلث رسائل هؤلاء جميعًا هزات ارتدادية على الزلزال الذي أحدثته رسالة ابن غرسيه في القرن الذي سبقه.

قبل هؤلاء كلهم كان أبو الطاهر السرقسطي في المقامة البربرية، ضمن مقاماته اللزومية، يمثّل مسارًا آخر من مسارات المفاضلة الشعوبية، ولو بشكل ضمني، يلمح سياق المفاضلات فيه، ولا يصرح به. هذا إضافة إلى مواصلة المفاضلات النقدية تعمقها خلال هذا القرن، مثل مقامتي أبي الطاهر السرقسطي في المفاضلة بين «النظم والنثر» و«الشعراء»، وابن بسام في ذخيرته وابن عبد الغفور الكلاعي في إحكام صنعة الكلام وابن القاسم الفهري في تفضيله

لبديع الزمان الهمداني على الصابي وابن أبي الخصال في تفضيله الصابي على بديع الزمان الهمداني ردًا على سابقه، وابن لبال الشريشي في التفضيل بين المتنبي (ت 356هـ/ 967م) وحبيب (أبي تمام) (ت 232هـ/ 847م).

بعد هذين القرنين (الخامس/ السادس الهجري - الحادي عشر/ الثاني عشر الميلادي) اللذين شكّلا ذروة الثراء في المفاضلات الأدبية في الأندلس، أخذ مؤشر هذه الظاهرة ينحدر إلى قاعدة هرم تطورها، عبر الفضاء الزمني، مسايرة في ذلك منحنى ثراء الثقافة الأندلسية وضمورها في سيرورتها عبر التاريخ، إذ لم يشهد القرن السابع من كتّاب مدونة المفاضلات الأندلسية الموجودة إلا ابن سعيد وأبا بكر القلوسي القضاعي من أصحاب المدونة المفقودة.

أمّا القرن الثامن، فأهم كتّاب مدونة المفاضلات فيه على المستوى المكاني أساسًا هو ابن الخطيب، بينما سُجلت لمعاصره ابن خاتمة رسالة مفقودة في تفضيل المرية. وقبل الاثنين، وفي المجال نفسه، كان لأبي عبد الله بن رويبل نص مفاضلاتي مفقود هو الآخر. ويُضاف إلى كتّاب هذا القرن أبو الحسن النباهي في مفاضلته بين النخلة والكرمة.

لا نكاد نجد في القرن التاسع إلا مقامة الوباء للفقيه عمر الزجال وهي التي تدخل في سياق المفاضلات المكانية، إضافة إلى نصوص تنتمي إلى فترة سقوط الأندلس في أواخر القرن التاسع الهجري، وهي لابن جبير اليحصبي وابن عاصم، في المفاضلات المذهبية الدينية، ردًا على الزمخشري المعتزلي.

أول ما يلاحَظ أن هذا الجرد السريع لم يركز إلاعلى بعض النصوص المتمحضة للمفاضلات التي هيمنت عليها صبغة النثر، بدل نصوص الشعر التي تتأبى على الحصر الدقيق، مع العلم أن عشرات النصوص المذكورة - ما بين موجودها ومفقودها - تغطي الأجناس الأدبية التي تتأطر ضمنها ظاهرة المفاضلات، حيث تتوزع نثريًا بين الرسالة والمقامة والكتاب، وشعريًا بين القصيدة والأرجوزة والموشحة. كما أن هذه المدونة تشمل أيضًا الفضاء الزمني من بدايات تاريخ الأندلس، وترافق سيرورة الحياة فيها حتى آخر

لحظاتها، بحسب ما يبدو من تسلسل تاريخ وفيات كاتبيها، وهو ما يعني أن روح المفاضلة ظلت متقدة لم يخب أوارها في بلاد الأندلس، إضافة إلى أن مدونتنا - من ناحية ثالثة - أثثت جميع محاور البحث الأساسية مكانيًا وعرقيًا ودينيًا وأدبيًا، وفق ما رأينا قبل قليل، بل إنها تؤثث جميع عناوين فصول الأطروحة ومباحثها بتوزع معقول، يغلب عليه التوازن، لأن تصميم خطة عمل الكتاب منبثق عن المدونة، وليس العكس.

هكذا يتبدى من خلال هذه المعطيات والملاحظات أن عنوان هذا الكتاب يرتكز على صدقية مكينة، إذ يجد مسوغه في مادة المدونة وتنوعها داخل أجناس الأدب وموضوعاته، وفي أطرها الحضارية مكانًا وزمانًا وإنسانًا وبيانًا وإيمانًا. وبتتبّعي مئات الأشخاص الذين استعنت بقبسات من منجزاتهم في بنائه، هالني عدد الذين ساهموا معي في إنجاز مشروع بحثي، وتعجبت كيف تَسَنَّى لي أن أقودَ هذا الفريق الكبير من الأمراء والعلماء والأدباء والشعراء والمؤرخين والمفكرين، في ورشة «المفاضلات في الأدب الأندلسي»، مدركًا في نهاية المطاف أن حرصي على ترصد حيواتهم ووفياتهم، جعلني أكَوِّن - عن جل هؤلاء - معرفة ساعدتني في مهمة القيادة الصعبة، وفي درجة تجانس مجهود الفريق، ووضع كل منها في موقعه الملائم.

مهما يكن الأمر، فإن هذه ربما تكون أول مرة يتعايش فيها هذا الكم الهائل من النصوص تحت سقف أطروحة واحدة، هي ظاهرة المفاضلات، بعدما عاش قرونًا من الغربة والتشتت بين سياقات ومظنات مختلفة، لم تكن تتجه به في هذا المنحى، ولا تسمح له بأن يعطي هذه النتائج الحضارية والأدبية عن الأندلس، بجميع مكوناتها، وعبر مختلف حقبها.

2- المنهج

بعد مراكمة هذا الكم الهائل بشيء من المواد الأولية التي تحتاج الأطروحة إليها لتشييد معماره المنشود، يشعر الباحث عادة بشيء من الحيرة، في المقاربة المواتية، حين يبدأ الجدل بين المدونة والمنهج: أيهما يتحكم في الآخر؟ هل

يُسَلَّط عليها من خارجها، بشكل مُبيَّت، ومع سبق الإصرار والترصد، كما يفعل بعض الباحثين؟ أم تمليه هي، فينبثق من صميم مقتضياتها الداخلية، كما يحدث أحيانًا؟

أجنح في الحقيقة دائمًا إلى الخيار الثاني، لأن علاقتي بالمناهج ليست علاقة ولاء أيديولوجي، كما هو شأن بعض الباحثين، وإنما أنظر إليها باعتبارها مجرد وسيلة لا غاية في حد ذاتها، يحتفى بها، ويُشتغل بها، أكثر من الموضوع المدروس نفسه؛ فحين أفكر في إنجاز بحث ما، أبدأ في تصور أمثل الطرائق لتحقيق الفرضية التي أنطلق منها، وفق ما يقترحه العنوان، وتسعف به المدونة، ولا أفكر مسبقًا في منهج بعينه، لأني لا أعاني هوس المناهج، وتدجين الذوات والنصوص لسلطتها المهيمنة، إذ ينبغي أن يكون العكس هو الصحيح، لأن المناهج كلها تولّدت من قراءات شخصية لنصوص أو ظواهر معيّنة. وما دام المنهج «**فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار**»[107] كما يقول عبد الرحمن بدوي، ولا شيء غير ذلك، فإن كل مقاربة أصيلة لموضوع ما يمكن أن تبتكر منهجها المتجَدِّد، بحسب اختلاف زوايا المقاربات، والذي قد لا يكون مطابقًا – بالضرورة – تمام المطابقة لما أُنجز قبله، لأن هذا المنهج السابق تَوَلَّد بهذه الطريقة ذاتها، ولكن التكريس النقدي والدعاية الأيديولوجية كادا يحولانه صنمًا معبودًا يعطِّل قابلية الإبداع لدى الباحثين أكثر مما يساعدهم.

هكذا أجدني دائمًا لا أفكر في المنهج إلا عند هذا المطلب المتَّبع في مقدمات الأطروحات.

انسجامًا مع هذا التقليد، أرى أن هذا الكتاب – في تكاثر مادته وتعدد عناصرها – لا يكاد يحيط بها منهج محدد، لأني أتصور الموضوع المدروس – أي موضوع – دائرة مغلقة، والمناهج مداخل افتراضية متعددة لمقاربته. وبما أن كل منهج كان يمثّل موضة فترته التي يهيمن فيها على ما قبله، بحسب سيادة أحواله الحضارية التي اقتضته، فقد كان اعتماد أحادية المنهج هو

(107) عبد الرحمن بدوي، «مناهج البحث العلمي،» الدارة، السنة 10، العدد 1 (حزيران/ يونيو 1984).

المتّبع في الدراسات، على الرغم من عدم كفايته - بحسب نظري - في غير العلوم البحتة، لأن أي منهج سُلّط - وحده - على ظاهرة من ظواهر العلوم الإنسانية لن يضيء إلا زاوية واحدة منها، أدبية أكانت أم نفسية أم تاريخية....، وستبقى زواياها الأخرى معتمة.

مهما يبدُ ذلك مقبولًا في عهود كانت تكرس استقلال الأقطاب والكيانات والمعارف والرؤى والمناهج، فإن الأمر - في ظل العولمة الطاغية - بات ضربًا من العبث، إذ تهاوت الحدود بين هاتيك المستويات كلها، واستحال الفصل بينها وصلًا. ومن هنا بدأت المناهج - النقدية منها بصورة أخص - تنزع إلى التكامل والتآزر بدل التفاضل والتنافر، ابتغاء محاصرة الظاهرة الأدبية المدروسة من أكثر جوانبها ومستوياتها، حيث أدرك الدارسون أن التركيز على الأبعاد البنيوية والشكلانية عمومًا يسجن المقاربة - عبثًا - في سطوح النصوص وعوالمها الداخلية، والتركيز على الأبعاد التاريخية والاجتماعية والنفسية، يسجنها - عبثًا أيضًا - في محيط الظاهرة، وعوالمها الخارجية. لهذا، فإن المقاربة المتَّبعة هنا لا تنظر إلى البُعد الأدبي بعيدًا عن شروطه الحضارية، ولا تنظر إلى البُعد الحضاري بعيدًا عن حواضنه الأدبية، ولذلك استوعبت المدونة المدروسة كلًّا من النص والمظهر والموقف والمبدأ والحدث والتصور، وكان الشرط الأساس فيها أن تتقمص روح المفاضلة جميع مستويات المدونة، وأن تكون الأندلس أحد أطرافها، فاعلة أو مفعولًا بها أو فيها.

المفاضلة هي مؤشر البوصلة في هذه الأطروحة، مهما تلبست بسياقاتها المتعددة، ومهمة المقاربة هي اقتناص روح المفاضلات السارية في نسغ المدونة بجميع مكوناتها وأبعادها السابقة. وما دام هذا المبتغى مركّبًا ومعقدًا بدرجة كبيرة، كان من الضروري لهذه المقاربة أن تشكلّ تقنيات المقارنة، موازِنة بين النصوص والقضايا المتفاضلة، وتستلهم المنهجين: الوصفي والتحليلي، كلّ في مقامه الملائم، إضافة إلى استحضار المنهج النفسي لدى تلمّس الخلفيات الكامنة وراء ظاهرة المفاضلات، وذهنيتها المتحكمة في الأندلس، وكذلك المنهج الاجتماعي، حين تقرأ بنية المجتمع من خلال النصوص والمظاهر والمواقف،

وتنظر إلى المدونة من مرآة البنية العميقة لذلك المجتمع ذاته، حيث إن «علم اجتماع الأدب هو العلم الذي يدرس العلاقة بين الأدب والمجتمع، أو الأدب باعتباره ظاهرة اجتماعية»[108]، كما تستوحي المنهج التاريخي عند النظر إلى تسلسل القضايا وتطورها - في علاقتها بالحوادث - عبر الزمن، ما لم يتعارض ذلك مع البناء النسقي العام للموضوع. وهكذا كان منهج النقد الثقافي مُسْتَبْطَنًا بقوة عبر مفاصل هذه الأطروحة، لأنها تتناول الأدب مُنَزَّلًا في أُطُره الحضارية العامة، في مكانها وزمانها وإنسانها وإيمانها وعرفانها.

التزمت في هذه المقاربة - تحريًا لصدقية القراءة - ألا أعتمد أي باحث وسيطًا بيني وبين مدونتي ما لم أتأكد من تطابق رؤاه مع نتائج استنطاقي المباشر لهذه المدونة، لأن تجربتي المتواضعة في البحث علمتني أن النصوص تقول في سياق ما لا تقوله في آخر، وتبوح لقارئ بما لم تبح به لغيره، وهو ما يجعل الاقتباس التفويضي مظنة للجنوح عن جادة الصواب.كما حاولت في هذا النطاق أن أعتمد مصطلحات غير رائجة في استخدام الباحثين، مثل: المشاركات والمماثلات والمخاطبات والمغالبات؛ فكل واحدة من هذه الكلمات تستوعب زمرة من المصطلحات الدائرة في فلك المفاضلات الأوسع، وتصلح عنوانًا لتلك الزمرة، أكثر من أخواتها الدارجة على أقلام الباحثين. وحتى المفاضلات نفسها ما اعتمدتُها عنوانًا لموضوع هذا الكتاب إلا لأنها - بحسب وجهة نظري - أكثر كفاية وصفية من أخواتها، فهي - في حقيقة مفهومها - تستوعب جميع المصطلحات الحافة بها، والعكس ليس صحيحًا، فمهما درج الباحثون في هذا المجال على استخدام المناظرات مثلًا، مزادفًا للمفاضلات («ففي السلافة معنى ليس في العنب»)، وكذلك المبادهات، فهي أَولى بالاعتماد هنا من مصطلح المعارضات الدارج تعبيرًا عن منافسات الشعراء وغيرهم من الأدباء، لأن المعارضة مغالبة أدبية عامة، بينما المبادهة مغالبة في درجة امتلاك قوة البديهة والارتجال خصوصًا، وهكذا دواليك.

---

(108) انظر: سيد البحراوي، علم اجتماع الأدب، أدبيات (القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، 1992).

3- المخطط

بعد اصطراع المدونـة مع المنهج، تبدأ في جدل آخر مـع المنهجية، فيبدو أن التحكم في بناء بحث على هذه الدرجة من التنوع والثراء ليس بالأمر الهين، بـل إنه يتطلب مسـتوى عاليًا مـن إحكام التصورالعـام حولـه، والإدراك العميق لنسـقه الداخلي، في تمفصلاته وتداخلاته، وهذا ما جعلنـي أعيش رحلة طويلة في سـيرورة تصوري لهذه المنهجية، وتغير مخططها فـي عناصر بنائه، وعنونته، بحيث تعدّدت - في النهايـة - أطروحة متعددة الأطروحـات، روعي في صوغ عناوينهـا أقصى مـا يمكن مـن الدقة فـي التعبير عـن الإشـكالات الجزئية التي تتكاثر من نواة الفرضية الكبرى لأطروحة المفاضلات الأم، مع مراعاة التجانس بين مختلف عناصر البنية العامة للبحث، تمسـكًا بالخيط الرفيع الناظم لشـتات وحداتها. وما كان هذا المبتغى العسـير ليتحقق بهذا القـدر لولا الحرص - كل الحرص - على أن ينبثق المخطط مـن روح الأطروحة، ومن مقتضيات مادتها، حتـى لا يوضـع عنـوان إلا ولـه مدونـة تقتضيه، وموقـع في بنـاء الهيكـل العام يستدعيه، بعيدًاعن استنساخ مخططات أعمال أخرى، قياسًا بوجود الفارق، كما يفعل بعض الباحثين.

تحكمـت خطيـة وحـدات العنـوان، وترتيبهـا المنطقـي - مـن الأخـص إلى الخـاص إلى العام - فـي بناء أبواب البحـث، حيث تَمَحَّضَ القسـم الأول للمفاضـلات تأسيسًـا للأطروحة، عبر تصنيف شـبكة مصطلحاتهـا، مَصْفُوفاتٍ شـبه متمايزة، في حقولها الدلالية، المتدرجة من مسـتوى المشـاركات الأدنى، إلى مسـتوى المفاضلات الأعلى، ثم ترسـيم خلفياتها العميقـة التي تكمن وراء تجلياتهـا المتعددة المظاهـر والظواهر، انتهـاء بخلاصة لهذا التأسـيس، تتلمس أهـم الملامح المميـزة للشـخصية الأندلسـية، المجبولـة على المفاضلـة ذهنية وسلوكًا، وقد انفرد القسـم الثاني للأدب مضمارًا للعبقريات، حيث يتفاوت فيه الإبـداع والمبدعـون، عبر هرميـة طبقـات الأدب والأدباء، وتتفاضـل الأجناس والأسـاليب والمـدارس، وتتسـابق الملكـات فـي «بدائـع البدائـه» والارتجال، وتتنافس العبقريات فـي لعبة الخطاب بين المُظْهَر والمُضْمَر، تصريحًا وتلويحًا،

بينما خُصِّص القسم الثالث للأندلس فضاء الهويات المتفاعلة، حيث يفاضل المكانُ المكانَ، وينافس الإنسانُ الإنسانَ، ويباهي الزمانُ الزمانَ، ويجادل الإيمانُ الإيمانَ، ويساجل العرفانُ العرفانَ، وكأن في هذا البناء إيحاءً بأن المفاضلات ثمرة يانعة، والأدب غصنها النضير، والأندلس جذعها الراسخ الذي يمدها بالخصوبة والنماء .

اندرج تحت الأقسام الثلاثة أحد عشر فصلًا، توزعت على سبعة وأربعين مبحثًا، كل عنوان منها يمثل أطروحة مستقلة. إلا أن شتات هذه الأطاريح الصغرى تناغم وتساوق في محيط أطروحة المفاضلات الأم، على الرغم من صعوبة التحكم منهجيًا في هذا الفضاءالمترامي الأطراف، بحسب ما يلاحَظ من تركيبة خطة البحث.

إمعانًا في البرهنة على تناغم هذا البناء الأكاديمي - على الرغم من تكاثر وحداته الكبرى والوسطى والصغرى - وضعتُ بين يدي جميع عناوين الأقسام والفصول والمباحث عتبات مؤسسة، ، تتمثّل في قبسات منتخَبة من صميم المدونة، تعبرعن روح كل عنوان، وعن النواة الصلبة لأطروحته، فجاءت شذراتها الإحدى والستون كلها أندلسية، باستثناء أربع منها، موزعة بين ابن الربيب القيرواني، والحصري، وابن فضل الله العمري، والمقري، والأول والأخير لم يلجا التاريخ إلا من بابه الأندلسي، بينما الثاني هو أحد الوافدين على الأندلس من العدوة التونسية، والثالث مؤرخ متورط في المفاضلة بين المشرق والأندلس. ولعل الدخول - الآن - إلى صميم العمل، يكون أفضل اختبار لصدقية الومضات السابقة، وليس بين القارئ وذلك الاختبار إلا خطوة واحدة إلى الأمام.

مقدمة

يسعى كتاب المُفاضلات في الأدب الأندلسي/ الذهنية والأنساق إلى مقاربة الأندلس - انطلاقًا من تراثها الأدبي بصورة خاصة ومن ثم الإنساني بصورة عامة - مقاربةً نسَقية، تستكْنه أبعاد بنيتها العميقة، وتُفكّك ذرات نسيجها، وتلملم أشتات مُنْجَز إبداعها البياني المُنْدَاح عبْر فضائها المكاني المُنْتَبذ موقعًا قَصِيًا في شبه الجزيرة الإيبرية، وعبْر فضائها الزماني الممتد أكثر من ثمانية قرون، وعبْر فضائها الإنساني المركّب الإثْنِيات والثقافات والخلْفيات، وحتى عبْر جَدَلِها الإيماني المتعدِّد «المِلَلِ والأهْواء والنِّحَلِ»، وذلك كله تَتَبُّعًا لروح الأطروحة المندسة في صميم الذهنية الأندلسية، وجميع الأنساق المنبثقة منها، نظرًا إلى اعتقادي المبدئي بأن فاعلية فرضية «المُفاضلات» كانت حاضرة بقوة وراءَ المُنْجَز الأندلسي بحقوله المختلفة، وأن اتخاذ منظور المُفاضلة آليةً لمقاربة مُجْمَل هذا المُنْجَز يُعتَبر مدخلًا دراسيًا جديدًا جديرًا بالاهتمام، إذ يُفترض أنْ يُفْضِي إلى نتائج جديدة وعميقة ومركّبة، تساهم في تسليط الضوء على أسرار هذه الظاهرة، وملاحَقة تجليّاتها، وتشْييد مِعْمَارية هَرَمِها، على أسُس أكاديمية ركينة، منافية للملاحظات السريعة الجزئية، المنبثّة هنا وهناك، والمنبثقة عن المداخل الدراسية الضيقة المألوفة في الأعمال السابقة التي لم تتخذ المُفاضلات مَرْكزًا لأطروحتها الأساسية.

الحقيقة أن تعدُّد هذه الأبعاد، ورحابة الأطر، وتَلَوُّن التجليات، وضآلة الرصيد البحثي الماهد في هذا المجال، كلُّها عوامل - من بين أخرى - انتصبت عوائقَ أما مسرعة تَحَقُّق الأطروحة على الوجْه المرغوب فيه، وأطالتْ

أمد مَخاضها العسير ثَمَانِي حِجَج دَأْبًا، عانى الباحث فيها تَطاوُل التَّنْقيب نفْضًا لرفوف المكتبة الأندلسية، أينما أتِيح له التقصّي فيها، داخل موريتانيا والمغرب، وحتى بعض دول الخليج، وهو ما أسفر عن مراكمة مواد كثيرة وغنية ومتنوعة، وَرَّطَتْه في حيْرَة، طال فيها جَدَلُ المُدَوَّنَة والمَنْهَج والمنهجية، إذ بدا من شبه المستحيل هضم هذا الكَمِّ الهَائل من المعلومات، وإنْضاج تَصَوُّر حَصِيف في شأنه، يستوعب خيوطَ شبكة الأطروحة، ويتحكّم في بنائها، وفق مِعْمار ملائم، يصوغ ملامحها المتعدِّدة، ويُصَمِّم عناصر هيكلها المركَّب، بما يتطلبه ذلك من قوة استشعار عالية الحساسية في التقاط خيط «المُفاضلات» الناظم لهذا الشتات، أينما انْدَس في ركام المُدَوَّنَة التي اخترقتْ الأجناس الأدبية كلها، جامعةً عشرات النصوص الشعرية: قصيدًا ورجزًا، وموشَّحًا وزجلًا، وعشرات النصوص النثرية: رسائلَ ومَقاماتٍ وخُطَبًا، وعشرات الشَّذَرات التي تجاوزت التصنيف التقليدي للمُدوَّنة الأدبية، فتلَمَّسَتْ روحَ المفاضلة - خارج النص - حتى في المظهر والموقف والمبدأ والحادث والتصَوُّر.... وتتبَّعَتْ تجلِّياتِ النَّفَس المُفاضلاتي، عبْر مختلف مستويات مفهوم الأندلس، بيانًا ومكانًا وزمانًا وإنسانًا وإيمانًا وعرفانًا، مستقية جميع مواد بناء الأطروحة - في ركامها الهائل - من مكتبة أندلسية تربو على مئتين من الكتب الموجودة بالفعل في نسيج البحث، وما يناهزها - تقريبًا - من المراجع الموجودة فيه بالقوة، باعتبارها مساهِمَة في إضاءة الأرضية التي يتأسَّس عليها هذا المشروع الأكاديمي، ومساهِمَة في إنضاج التصور العام في شأنه، وإن لم تدْخله بمُقتبَسات مباشرة.

هذا مع استدراج ما يناهز الخمسمئة من الأمراء والعلماء والأدباء والشعراء والمؤرخين، من أعماق التراث الأندلسي، ليشكّلوا معي فريقًا استثنائيًا - في كمه وكيفه - تشرفتُ بقيادته لتأسيس هذه الأطروحة، فكانت آراؤهم ورُؤاهم عُمْدَة المواد العضوية التي من أمشاجها تخلّقت هذه الأطروحة، مع ملاحظة أن تتبّعي ترجماتهم، التزامًا بتأريخ وفياتهم أينما ذكروا داخل متن البحث، عمَّق علاقتي بهذا الفريق، ووَثَّق مقتبساتي منه، وبصرني بمواقعها الملائمة، إذ لم أكن أقترض ما لا أدرك كنهه، ممن لا أعرف شخصه، كما يفعل بعض الدارسين.

أمام هـذا التنامي غير المحـدود لجميع مكوّنـات الأطروحـة وأُطرهـا المتوسعة بشكل غير متناه، يتضح مدى صعوبة القبض على ناصية الموضوع، وتَعذُّر السيطرة على مساره الجامح. غير أن هاتيك العوائق المواكِبة سيرورة تَخَلُّق هذا العمل، لم تمنع - في النهاية - من تَحَقُّق المشروع الأكاديمي، ربما أفضل ممّا كنا نبتغيه من الأطروحة؛ فقد كانت الفرضية الأولى التي انطلق منها البحث تَحْدس أن الأدب الأندلسي ربما يكون محكومًا بخلفية مُفاضَلاتية عميقة، يمكن أن تكون رؤْية ناظِمَة لمستوياته المختلفة، فإذا بنا نكتشف - مع التمادي في المقاربة - أن هذه الفرضية تَتَّسِع وتتعمَّق، لتمثِّل ذهنية متحكِّمة في الأندلس، بكل مشمولاتها، فهي - أكثر مما كنا نتصور - فطرة أندلسية، جُبِلَتْ عليها نفوسُهم، فأصبحت مَنْزَعًا يطبع مزاجهم العام، وتفكيرهم، وسلوكهم، وإبداعهم بالضرورة. بل إن المفاضلة - أكثر من ذلك - سُنَّة كوْنية، وناموس وجودي، فأيُّ تفاعل بين اثنين فما فوقهما لايكاد يَخْلُو من مَنْزَع تَفَاضُلِي، حتّى علَى مستوى اللغة والاصطلاح، إذ إني لاحظت في القسم الأول الذي خصصتُه لتأسيس الأطروحة، من خلال مقارَبَتي لفصْله الأول، المخصص للمعجم وحقول الدلالة، أن الجهاز المفاهيمي الذي انتجه الأندلسيون في تداولهم اللغوي عمومًا والأدبي خصوصًا، بشأن ظاهرة المُفاضلات نفسها يخضع - لسُلَّم تفاضُلِي، تتدرّج عبْرَه زُمَرُ شَبَكَة مصطلحاتهم الدائرة في فلَك المُفاضلة، بشكل أو بآخر؛ فقد صنّفنا هذا الرصيد الهائل من المصطلحات المعجمية، وفق خمسة حقول دلالية، تجسّد مباحث الفصْل، متدرّجةً - تفاضليًا - من الأدنى إلى الأعلى، عبر زُمَر: المشاركات والمماثلات والمخاطبات والمغالبات والمُفاضلات؛ إذ تعتبر المشاركة أدنى ما يحدث بين متفاعلين، مع أنه لا يكاد يوجد تفاعل ما إلا وهو مُتَلَبِّس بنسبة مُفاضلة ما.

من خلال التمرّس ببحث هذه الظاهرة، تبدّى أن هذا المعجم الثري والجهاز المفاهيمي الغني لم ينشأ من فراغ، بل إن الخلفيات الكامنة وراء المُفاضلات كثيرة ومتنوعة، إذ تنبثق من مرجعيات: دينية ونفسية وثقافية واجتماعية وسياسية، وفق المباحث الخمسة التي بنينا عليها **الفصل الثاني** من **القسم الأول** لهذه الأطروحة. ونظرًا إلى كونية هذه الأطر والمرجعيات،

افترضنا أنها تتلون بلون البيئة التي تكتنفها، ومن هنا تناولناها مركِّزين على تَلَمُّس ملامح خصوصياتها الأندلسية، عبْر شتات من الظواهر الدالة التي لم يُكتب لها، بحسب علمي، أن تعايشت - من قبلُ - ضمن نسق المُفاضلات، وذلك ما أفضى بنا - في ثالث فصول هذا الكتاب - إلى محاولة رسم ملامح الشخصية الأندلسية المميزة، وتركيب عناصرها، في تشكيل نزعم أنه أوْفَى ممّا سبقه، مبلْوِرين خصوصية القوم - بحسب خماسية مباحث الفصْل: في المزاج العام؛ في الزي؛ في المصطلحات؛ في الفن؛ في الأدب.

لم يكن تناولنا لها في هذا الموقع من بناء البحث، إلا لأننا نعتبرها خلاصة لما تقدم من تأسيس لملامح الأطروحة، ومقدمة لما سيأتي بعدها، من تَحَقُّقات المُفاضلات في جميع أُطرها الأندلسية: أدبيًا وحضاريًا، بحسب القسمين التاليين، فكان عنوان القسم الثاني الأدب: مضمار العبقريات، انطلاقًا من أن كل ممارَسة إبداعية تستبطن إرادة المُفاضلة، وتتغَيَّاها، أصرَّحت بذلك أم أضمرتْه. وفي هذا السياق يندرج الأدب بامتياز، حيث تخترقه ذهنية المفاضلة، في ماهيته وأجناسه وأغراضه، فهو في كنهه نزوع إلى التعبير الأفضل عن الأحاسيس والرؤى والأفكار، وهكذا كان الفصل الرابع بعنوان: الإبداع: الهرم الطبقي، إذ ليس النقد - في حقيقته - إلا مفاضلة بين النصوص حينًا، وبين مبدعيها حينًا آخر، فهو يشتغل على مراكمة هرم من الأحكام يقوم على سُلَّم تفاضلي، يتدرَّج بحسب الأذواق المتغيرة والمتبدلة، مع تحولات الحساسية الإبداعية، وفقًا لطقس سيرورة الزمن، بحمولاتها الحضارية كلها. ونظرًا إلى تجذر فكرة الطبقات في المجتمع الأندلسي، فلا غرابة أن تنعكس هذه الرؤية الطبقية من خلال مؤلفاتهم وتنظيراتهم وإبداعاتهم، حتى رأينا ابن سعيد - في «المُغْرب» - يصم كل ما أعجبه لأديب ما بأنه «عنوان طبقته».

هكذا ارتكز الفصل الرابع على أربعة مباحث تمثّل مُدَرَّجَةُ الطبقي، ابتداء من «طبقات الأدباء»، بحسب «مراتب المواهب»، وتدرجًا إلى «طبقات الشعراء»: بين الدَّعِي والحَرِيِّ، مرورًا بـ «طبقات الكلام»: من درجة الصفر.. إلى درجة السحر، وانتهاء إلى «نزعة الإغراب»: قمة هرم الإبداع، وخلاصة

الذوق الأندلسي في الأدب خصوصًا، وفي الحياة عمومًا، حيث ارتقى هذا الذوق بسُلَّم طبقات الكلام من مستوى الشعر المُرْقص والمُطْرب إلى مستوى السحر، وحتى إلى ماوراء السحر من آفاق الجدة والابتكار، مسوغين نزوعهم العاتي إلى الإغراب الأدبي، بمسايرة إغرابهم في السلوك الفاضل عمومًا.

إذا كان **الفصل الرابع** خُصّص للنقد الأندلسي، من زاوية اشتغاله بالعمل على نحْتِ هَرَمٍ طَبَقِي للإبداع، على اعتبار أن فكرة الطبقية هناك متجذّرة في صميم روح المَفاضلة المتحكمة في الذهنية الأندلسية، فإن **الفصل الخامس** تَمَحْوَرَ حول مُحاكمة الأجناس والأساليب الأدبية، حيث قاربَ مشْغَلًا آخر لذلك النقد، يتمثّل في ترصّد النصوص الأندلسية المنتجة في مَعْمَعَانِ المحاكَمَات بين الأنواع والأساليب، والمدارس الأدبية، باعتبارها مظهرًا من مظاهر إشكالية المُفاضلات في الأدب الأندلسي، مُؤسِّسين أول مباحث الفصل على جدل «الشعر والنثر من التفاضل إلى التعادل»، باعتبار هذه الثنائية أمًّا لكل الازدواجات المُؤَثِّثَة لبقية مباحثه، لأنَّها تختزل مفهوم الأدب الذي لا يَخرج عن طَرَفَيْ الشِّعْر والنثر. وهكذا، كان المبحث الثاني مُحَاكَمَة أندلسية بين كاتبين مَشْرقيين بعنوان «الصابئ والبديع: أيُّهما الأطْبَعُ والأصْنَعُ؟»، بينما جاء المبحث الثالث محاكمة أندلسية بين شاعرين مشرقيين أيضًا عنوانه «المتنبي وأبو تمام: من المُصَلِّي والمُجَلِّي؟» تفريعًا لطرفي الثنائية الأم، ثم جاء المبحث الرابع، بعنوان متسائل «محاكمة قصيدتين أندلسيتين، أم ترجيح بين الطائيين؟».

بهذا تكامل البناء الداخلي لأركان هذا الفصل المُخصّص لأصداء المحاكَمات النقدية في الأندلس، وعَزَّزَ تماسُكَ هذا البناء أن النطق بالحُكْم في حَقِّ النصَّيْن كان مرتبطًا أيضًا بمناط المفاضلة السابقة بين أبي تمام والمتنبي، لأن ابن رشيق المرسي نقل المفاضلة عبر القصيدتين الأندلسيتين، إلى مدار التفاضل بين الطائيين، أبي تمام والبحتري، جاعلًا كل واحدة من القصيدتين تنتمي إلى مدرسة أحد القطبين، مرجِّحًا مَنْزَع الطائي الأكبر.

تجاوزنا ملمح المُفاضلات الأدبية المتمثّل في هذه المحاكمات النوعية، إلى **الفصل السادس** «المبادهات الأندلسية: رهان البيان»، حيث كانت

المعارضات أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن المُفاضلات في الأدب، باعتبارها (أي المعارضات) أكثر هذا الباب شيوعًا وتداولًا وتناولًا، خصوصًا في الأدب الأندلسي.

إلا أنني تنكّبت عنها لهذه الأسباب ذاتها، ويَمَّمْت وجْهي شطْر زاوية معيّنة من المُفاضلات، هي «المبادهات» الأدبية، تَجَافِيًا عن المستهلَك المكرور، ومراوَدَةً لمناطق البحث الأكثر جدة وجدارة بالتنقيب وإعادة التركيب، إذ إن المبادهات تلامس أكثر أوتار المفاضلة حساسية، إذ تنخرط العبقريات ضمنها في مسابقات مباغِتة، لم تمهّدْ لها شروطُها الموضوعية والذاتية، قبل اقتحام الحَلَبَة، إمْعانًا في اختبار القدرات الإبداعية للأديب الأندلسي في شعره ونثره، باستفزاز طاقاته الكامنة.

هكذا أُسست رباعية مباحث هذا الفصل على نواة صلبة، هي: «البديهة والروية: تراجح الكفتين»، إذ لكلٍّ واحد من طرفيْ هذه الثنائية موقعه ومقتضياته في عملية الإبداع، ولكلٍّ منهما أنصاره، وهو ما يفتح باب المُفاضَلة بينهما واسعًا، ثم فرَّعْناها إلى «مُبادهات الشعراء: سباق النشيد والقصيد»، مرورًا بـ «مبادهات الخطباء: جَدَلِ الخَطْب والخُطَب»، وانتهاءً إلى «مبادهات المُتَرَسِّلين:سباق الكلِم والقلم».

بهذا برْهَنَت المُبادهة في الأدب الأندلسي على كونها ظاهرة متحكّمة في ذهنية القوم، باعتبارها مظهرًا من مظاهر المُفاضلات المتجذّرة في نفوسهم النَّزَّاعَة إلى الأفضل، حيث طاولت هذه الظاهرة كتاباتِ المُتَرَسِّلِين، كما تغلغلت في قصائد الشعراء، وخُطَب الخطباء، بحسب ما أسْلفنا. وقد نجح الأندلسيون في هذه التحديات الإبداعية بامتياز، بسبب توافر المُلْهَمَاتِ في بيئتهم الخصوصية.

أخيرًا انتهت رباعية فصول هذا القسم بـ «رمزية المُفاضلات: لعبة المُظهَر والمُضمَر» التي تأسَّست على البُعد الرمزي للمُفاضلات في الأدب الأندلسي، وهو بُعد حام حوله عدد من الدارسين، إلا أنهم لم يُوفوه حقه، بل مَرُّوا به عابرين، على الرغم من أنه جدير بوقفة متأنية تكثِّف تلك الومضات وتعيد بناء

الملاحظـات، تاركة لفعالية التأويـل حرية تتيح لها الانخـراط مع النصوص في لعبـة جدل الظاهر والباطـن، وتلك هي وظيفة الباحث فـي الأدب، لأنه «حَمَّال أوْجُـه»، وخصوصًـا لـدى الأندلسـيين الذين كانـوا على وعـي كبير بهـذا البُعد الرمزي في الخطاب الأدبي، كما باحت بذلك مُدَوَّنة هذا الفصل.

كان مبحث «الألوان: سجال الأعراق والأذواق» نواةَ هذه الإشكالية، حيث بـدأت المفاضلة بيـن الألوان البشـرية على خلفيـة عِرْقية، تـؤرِّخ للحظة تفاعل الجنسيات في بَنْكِ الدماء الأندلسي، وانعكاس ذلك التفاعل الجيني على الذوق الجمالي، وسُـلَّم أفْضَلِياته، فكـان الأدب أفضل مرآة تعكس هـذه الخلفية، ولو مـن وراء لعبة الألوان الرمزية. ثم جاء مبحث الأدوات: أقنعة المِهَنِ والطبقات، مرتكِزًا في أطروحته على شـروط لا بُـدَّ من توَافرها في مُدَوَّنَتِـه، وهي أن تدور النصوص على أدوات موصوفة، كالسـيف والقلم وغيرهما، في سـياق مُفاضلة تعتمـد الرمزيـة المُحِيلة إلـى خلفية طبَقِيـة اجتماعية بأقـلام أندلسـية.بينما تميّز مبحث «الأزاهير: تقمص الأدباء والأمراء»، في بُعده الرمزي بخلفيته السياسـية، حيث نجح الكُتَّاب الأندلسـيون في إنْطـاق أزهارهم بواقع البلاطات السياسـية في عصورهم، تَصَارُعًا بين الأمراء ، وتَنَافُسًا بين الأدباء.واكتمل بناء المفضلات الرمزية بمبحث «النخلة والكرمة: قناعا حضارتين» الذي تَنَزَّلَ «قابَ قَوْسَـيْن أوْ أدْنى» مـن المبحث السـابق، من حيث تشـخيص الأدبـاء الأندلسـيين للنباتات عمومًـا، واتخاذها أقنعـة رمزية. إلا أن الخلفيـة هنا ترتبط بالهويـات الحضارية أكثر منها بالتحزّبات السياسـية، وهذا هـو خَطُّ الوصْل والفصْل بيـن المَبْحثين، وبين سابقيهما الرامزين بالألوان للأعراق، وبالأدوات للطبقات.

هكذا يكون القسـم الثانـي قد خُصّـص للأدب مضمـارًا للعبقريـات، بانيًا هرم إبداعه المتفاضل في طبقاته، ومحاكِمًا أجناسـه، ومنافِسًا ضمنه بين «بَدائع البَدَائِه»، ومُسْـتَكْنِهًا تفاضُل خلفياته المَرْمُوزَة. ومن هنا نعبر إلى القسـم الثالث والأخيـر **الأندلس: فضاء الهويـات المتفاعلة**، ليتجَلَّى أن هَـذا الإقليم كان بكل مشـمولات المسَـمَّى أفضـل فضـاء لتفاعـل الهويـات المتعـددة وتفاضلها عبر التاريخ، فالأندلس في بنية هويتها مركَّبة الأبعاد والمكوِّنات.

إنهـــا الفضـــاء الحضـاري الـذي نبتـت فـي حضنـه «المُفـاضـلات»، وأخـذت – عبر أدبه – مختلـف تجلياتها، بحيـث إننا لو أردنا أن نرسـم صورة ذهنية متخيلة لمثلث العنوان الذي يشـكّل أثافي أطروحتنـا، فإن «المُفاضلات» سـتمثل الثمرة و«الأدب» الغصـن، و«الأندلس» جذع شـجرة الأطروحة، الذي يمدها بنسغ الحياة والنماء المميز لها، بحسـب تميّز التربة في تفاعلات المكان مع الزمـان والإنسـان والأديان، حيث جسـدت هـذه العناصر الأربعة مشـمول المفهوم الحضـاري لكلمة «الأندلس»، وهو ما سـوّغ تخصيـص كل منها بأحد الفصول الأربعة المؤسسـة لهذا القسـم، وفي ضوء هذا تناولناها تباعًا، مركّزين على علاقتها بالأدب، ونزعة المفاضلة فيه، بادئين بـ:

المكـان: صـورة الفـردوس: حيـث لاحظنـا أن الدلالـة المكانيـة للفـظ «الأندلـس» متغيرة عبر العصور، تَوَسُّـعا وتَقَلُّصًا، ولكنها فـي حقيقتها تبدو كما رسـمتها مخيلة المؤرخيـن والمبدعين صـورة مركّبة مـن أَرْوَع ما فـي بلاد الله عامة. هكذا لا نكـون – بالنظر إلى تلك الخصائص – أمـام مكان عادي، وإنما نحن أمام جنة الله فوق أرضه، وهو ما يعطي اسم «الفردوس المفقود» صدقيته، في إطلاقه على هذه البلاد، عِلْمًا بأن هذه الفِرْدَوْسِـية لم تكتسِبْها الأندلس، بعد الفقد، فـي إطار البكاء على الأطـلال، وإنما كانت عقيدة لـدى أبنائها، جعلتهم ينافسون بأرضها حتى الجنة العليا.

مـن هنـا، لاغرابـة أن نسـتهل مباحـث هـذا الفصـل بجدليـة «الأندلـس والمشـرق: الاتبـاع والابتـداع»؛ فالأندلـس المتقمِّصـة روح المدينـة الفاضلـة فاخـرت الجَنَّة العليا، فكيف لا تفاخر ما سـوى ذلك، وتنازعه قَصبَ السـبْق؟! وحتى لـو كانت بلاد المشـرق هي أصلهـا ومرجعيتهـا الكبرى، «ففي السـلافة معنى ليس في العنب».

كان ثانـي المباحث عن «الأندلـس وأفريقيا : حوار الجـوار»، حيث كانت رسـالة ابـن الربيـب القيرواني إلـى الأندلسـيين القادح الأول لشـرارة السـجال الثقافـي بين هاتيـن العُدْوَتَيـن، فبـدأت الأندلس بالعُـدْوَة الشـرقية، لتثني – في

حـوار الجـوار - بعُدْوَتِها الجنوبية، عبـر المبحث الثالـث «الأندلس والمغرب: الوصل والفصـل»؛ إذ طالما تحكّمتْ فـي العلاقة بين بَـرَّيْ الأندلس والمغرب الأقصى جدلية وصْل وفصْل أزلية، شـبيهة بناموس المَـدِّ والجَزْر بين الضفتين. وأخيـرًا ختمـت الأندلـس مُفاضلاتهـا المكانيـة بمبحـث «المـدن الأندلسـية: تغاير وتناظـر»، فبعدما وضعت الأندلس نفسـها في كفة المُفاضلة مع المشـرق العربـي، تحقيقًا للذات في أقصى أفقها، وحاورت من جاورت من عُدْوَتَيْ البَرِّ: التونسـية في شـرقها والمغربية في جنوبها، نجدها هنا تتحـول من حوار الجوار إلى حوار الذات، نازعَةً إلى المُفاضلات الداخلية بين المدن الأندلسـية نفسها، مغيِّرة خطابها مـن نبْرة ضمير الأنا الجَمْعِي «الأندلس» فـي مواجهة الآخر، إلى انتحال ضمير المُفْرَد، حيث تتكلم كلُّ مدينة أندلسية باسْمها، مُنازعَة أخْتها لِواءَ الفضْل، مـع العلم أن الذي يهمنا في سـياق المفاضلة بين هـذه الأطراف كلها، هو أصداؤها الثقافية عمومًا والأدبية خصوصًا، إذ لا مدْخَلَ للأمكنة - في إطار أطروحتنا - إلا بقدر ما تكون فضاء أدبيًا فاعلًا في هذه المفاضلة، أو مفعولًا فيه على الأقل.

عبرنا مـن المكان إلى الوجـه الآخر للأندلـس، عبر فصل الزمان وفلسـفة الإحسـان، إذ ما دمنا - في الفصل السابق - قد رسـمنا ملامح الفضاء المكاني لهـذه الأطروحـة، وفي انتظـار التجاوز إلى الإنسـان فـي الفصل اللاحـق، فإننا في هذا البـرزخ بيـن الفصليـن مطالَبـون منهجيًا برسْـم ملامح الإطـار الزماني للمفاضلات فـي الأدب الأندلسـي، نظـرًا إلى أن هـذه العناصر مجتمعـة تمثّل مثلث أضلاع البيئة.

لمّا كانت سيرورة الزمن، مع عناصره هذه، محكومة بالتقلُّب عبر مرتفعات الحياة ومنحدراتها، صار من الطبيعي أن تكون روح المُفاضلة حاضرة في رؤية الإنسـان حلقاته وحقبـه المتغايرة. وقد أكد لنا اسـتقراء مدوّنتنا هنا أن الإنسـان الأندلسـي امتلك رؤْية خاصة للزمان، قائمة في مجملها على فلسـفة الإحسان، معيارًا للمفاضلة، وذلـك ما تبلور عبر المباحث التالية، بدءًا بـ «التحقيب: جَدَل الحِقَـب والأدَب»، حيـث يمتد الإطـار الزمني الـذي يغطي المكان الأندلسـي،

مجال أطروحتنا، أكثر من ثمانية قرون تستغرق الوجود السّيادي لدولة الأندلس فحسب، لأن وجودها خارج سيادتها، بعد أن احتلها الإسبان كليًا، لا يزال مستمرًا إلى يومنا هذا، وخصوصًا في ما يتعلق بالثقافة والأدب، موضوع الأطروحة.

أمام هذا الفضاء الزمني الفسيح، تُطرح بإلحاح ضرورة رسْم ملامحه المتباينة، والتحكم في مفاصل سيرورته، عبر آليات التحْقيب المتعددة الخلْفيات والمعايير، تجاذُبًا بين تسْييس التحْقيب أو«تأديبه». ومهما يكن تأرجح هاتين الكفَّتَيْن، فإن المبحث الثاني يعتقد أن «الزمن الأندلسي مُناصَرَة للمُعاصَرَة»، حيث رأينا الذهنية الأندلسية - خلافًا للذهنية المشرقية الماضوية - تركز على الحاضر، على زمانها الأندلسي أساسًا، نُزوعًا إلى تحقيق هويتها الخصوصية، في مقابل المركزية المشرقية، لأنها مسكونة بهاجس المفاضلة، وهي في ضوء ذلك انحازت إلى الحديث على حساب القديم، مُنَاصَرَةً للمُعَاصَرَة. وغير بعيد عن ذلك اكتشفنا في المبحث الثالث أن الزمن الأندلسي ترجيح للكيف على الكم، لأن رؤية الإنسان الأندلسي زمانه الخاص - تَبَعًا لإيمانه بخصوصية هويته الإنسانية والمكانية - جعلته يحاول أن يعطي هذه الرؤية أبعادًا فلسفية متشبِّعة بروح المُفاضلة، مهما صَرَّحَتْ بذلك أو أضْمرَتْه، فهي هنا لا ترى للزمن في خَطِّيته أو دائريته أفضلية، إلا بقيمته الجمالية، طِيبًا أو إبداعًا.

أخيرًا، ينتهي بنا المطاف إلى «الزمن: بين الاسترجاع والاستشراف»، آخر مباحث الفصل، فالأندلسيون - إذا تأزم واقعهم- لايجدون بُدًّا من البحْث عن متنفّس، إمّا في اتجاه الماضي الجميل استرجاعًا، وإمّا في اتجاه المستقبل المأمول استشرافًا، منطلقين - في التذبذب بين هذين القطبَيْن - من مُسلّمة نِسْبِية الزمن، وتَحَكُّم ناموس التغيُّر والتبَدُّل فيه، عبْر تمَاهِي السيرورة والصيرورة الذي يعبَّر عنه لغويًا بـ «صَرْفِ الزمان»، من حيث تلوّنه.

بعد استجلاء روح المفاضلة في المكان والزمان الأندلسيين، يتنزل الفصل العاشر «الإنسان: تفاعل الدماء والانتماء»، ضمن ذلك الفضاء الزمكاني، الموسوم بـ «الأندلس»، بحسب ما حدَّدناه سابقًا، تعايشتْ تركيبة سكانية

متنوعة الأعْراق، حيث كانت الأندلس أشبه ببنك للدماء والجِينات المتفاعلة، عبْر تاريخها القديم، في طوْرَيْ ما قبل الإسلام وبعده.

على الرغم من هذه التركيبة الإثْنِية المعقدة، فإن المكونات الثقافية انتصرت على المكونات العِرْقِية العنصرية، فسَخَّرَتْ هذه الأخيرةَ لمصلحة الأولى، وأصبح معيار الأفضلية الأساس هو الإبداع، تطبيقًا لقاعدة «قيمة كل امرئ ما يحسن»، بغضّ النظر عن انتمائه الإثْنِي، أو موقعه الطبقي، حيث كانوا «يُعَظِّمُونَ منْ عَظَّمَهُ عِلْمُهُ، ويَرْفَعُونَ منْ رَفَعَهُ أَدَبُه»، كما يشهد لهم بذلك ابن الربيب القيرواني. وضمن جدل العِرْقِي والثقافي، تنزَّلَ المبحث الأول «العرب والعجم: صراع التعريب والتغريب»، حيث رأينا أن التعدد العِرْقي الكبير في الأندلس يمْكن أن يُخْتَزَل في ثنائية العرب والعجم، مع العلم أن سكانها الأصلِيين والوافدين، على تعدُّد أعراقهم، واختلاف ألسنتهم وألوانهم، ومِلَلِهِم ونِحَلِهم، سرعان ما اندمجوا في التعْريب الكاسح الذي كان متقدمًا في وتيرة تسارُعه على منحنى انتشار الإسلام، ولهذا سُمِّي مُواطنو الأندلس من عَجَمِها المسيحيين «مُسْتَعْرِبِينَ». وهكذا تحولتْ ثنائية العرب والعجم من بُعْدها العِرْقِي البحت إلى ثنائية ثقافية حضارية، تتأطر بامتياز ضمن **المُفاضلات في الأدب الأندلسي**، وهو ما يجعل هذا المبحث ضروريًا هنا، باعتباره نواةً تأسيسية لهذا الفصل، منها تنبثق بقية مباحثه، فـ «العرب والمولدون: شعوبية السيوف والحروف» - في المبحث الثاني - تعتبر ثنائيتهما مجرد تنويع لسابقتها، وتخْصيصٍ لعمومها، حيث كانت تلك تركِّزُ على تفاعل العرب مع العجم خارجيًا، بينما هذه تركز على التفاعل الداخلي بين هذين المكوّنين الأكثر تلاحمًا، لاشتراكهما في العقيدة والوطن والثقافة، وحتى الأعراق؛ فاسم «المولدين» يكاد يختزل حقيقةً معظم الشعب الأندلسي المتوالد أجيالًا بعد أجيال، من بين أصلاب وترائب جميع الشعوب الوافدة على الأندلس، وسكانها الأصلِيين، عبْر سيرورة التاريخ الإسلامي هناك. وبعد اكتسابهم المقومات الحضارية للثقافة الوافدة، بدأ المَوْلَى يُطاول المَوْلَى، غيرَ راضٍ بأيِّ نوع من الغبن، عبْر مرحلتين، غلبتْ في أولاهما السيوفُ على الحروف، بينما تَغَلَّبَ في الأخرى الصريرُ على الصليل.

أمّا مبحث «العرب والبربر: تنازع الأخلاق والأعراق»، فربما تكون ثنائيته أكثر الثنائيات الإثْنِية حساسية في الثقافة الأندلسية، وفي ثقافة الغرب الإسلامي عمومًا، وهذا ما يتطلّب جرعة عالية من الموضوعية في تناولها، لأنها غالبًا ما يتنازعها انحياز كلٍّ من الأقلام الأندلسية والمغربية إلى عُدْوَتِها، حتى أصبحت «النَّفْرَة» بين العُدْوَتَيْنِ مُسَلَّمَة بَدَهِيَّة عند الدارسين، مع أننا لاحظنا بين العرب والبربر كثيرًا من التشابه، يفسّر سرعة الانسجام بينهما في فتح الأندلس، وسرعة استجابة البربر لِمَدِّ التعْريب المُرافِق للفتوحات الإسلامية. كما أن ذلك التشابه يفسّر من ناحية أخرى كثرة الخلاف داخل الإثْنِيَّتَيْنِ، والخلاف بعضهما بين بعض، لأن كُلًّا منها لا تخرج في ذلك عن طبْعها المُتَّسِم بالحرارة والحِدَّة والعِزَّة وإباء الضيم وقوة العصبية القبَلية.

في ختام مباحث الفصل، تأتي «الهوية الأندلسية :بين النسب والأدب»، خلاصةً لجدل الهويات، المتأطر ضِمْن المُفاضلات ذات الخلفية العِرْقية في الأدب الأندلسي، حيث يرتكز على فن أدبي استحدث هناك، يسمّى «ما اسمك يا أخا العرب»، وينبني على دعامتين: السؤال عن الاسم، والمناداة بأخوة العرب. وقد لاحظنا أن هاتين الدعامتين اندمجتا هناك، حتى لا تكاد تجد اسمًا في الأندلس إلا وقد تعَرَّب، الأمر الذي يعني أن أخوة العرب بسطت نفوذها على مختلف الهويات العِرْقية المتعددة، داخل الفضاء الأندلسي، بل حتى داخل نصارى الجوار، الخارجين عن دائرة الدولة الإسلامية في الأندلس.

هكذا يقدِّم هذا الفن منهجيته عبْر التعريف بالهوية العربية المنْشودة، من خلال لعبة الحروف والأسماء والأنساب والأخلاق والأذواق، بحيث تصبح حروف الأبجدية العربية «أبا الجد» الحقيقي لهؤلاء، وهي الشفرة الوراثية التي لا تكشف أسرار حروفها، إلا لأمثال هؤلاء الأندلسيين، المتعطشين لإشباع نَهَمِ الانتماء العربي، وتحقيقه في الأدب حتى لو تعذّر في النسَب.

بعدما وضعْنا «المُفاضلات في الأدب الأندلسي» ضمن أهمِّ أُطُرها الحاضنة لها، أدْرَجْناها هنا ضمن إطارها الإيماني، عَبْرَ فصل «الأديان: حوار سابق للأوان». فعلى الرغم من الحداثة المزعومة لمصطلحات حوار الأديان

والحضارات، وما يدور في فلكهما، كشفت أطروحتنا أن تلك المفاهيم عرفت تجلياتها عبر الحضارات عمومًا والحضارة الإسلامية خصوصًا، والأندلسية بصورة أخص.

يأتي انْدراج أطروحة «المُفاضلات في الأدب الأندلسي» في داخل إطارها الديني، من كون الديانات - منذ الأزل - قائمة على المفاضلة، من حيث تناسخها، خَلَفًا لسَلَف، ومن حيث اختيارات منتحليها..

هكذا تَبَدَّى من خلال هذا العمل المتواضع أن الأندلسي مثلما فاضَل بين الآداب وأُطرها المكانية والزمانية والإنسانية، فَاضَل أيضًا بين الديانات الثلاث الكبرى التي كانت تعيش جدل الوصْل والفصْل داخل الأندلس، كوجه آخر للتعدد العرقي والثقافي الذي مَيَّزَ السكانَ هناك، فخُصّص المَبْحث الأول لـ «الإسلام والمسيحية: تعايش وتناوش»، والمبحث الثاني لـ «الإسلام واليهودية: احتضان ونكران»، ثم انتقل الأندلسيون من الموازنة الخارجية بين الإسلام ومِلَّتَي المسيحية واليهودية، إلى المفاضلة داخل الإسلام بين «المذاهب توحدًا وتعددًا»، في المَبْحث الثالث، وبين العلوم تفاضلًا وتكاملًا، في المبحث الرابع الذي مَثَّل المَرْفَأ الأخيرَ لهذا الكتاب.

في ضوء هذه العُجَالة يتجلَّى مدى تَحَقُّق فرضية المُفاضلات هذه، على أبعادها المختلفة، عبر هذا البناء الأكاديمي الذي لا يَخْلو من تماسك ملحوظ، على الرغم من تعدُّد عناصره، وتعقُّد تركيبته، لأنه انبثق من روح الأطروحة وَوَحْيِ مدوّنتها ومُقْتَضَيات عنْوانها، ولم يُفْرَضْ عليها من خارجها، استنساخًا للمنهجيات المسبقة، وتعَصُّبًا للمناهج الجاهزة، كما يفعل بعض منتحلي صفة البحث، حيث تَكَوَّنَ عنوان هذه الأطروحة من ثلاث وحَدَات أساسية، شَكَّلَتْ الأثافِي التي عليْها ترتكز، وهي: المُفاضلات، الأدب، الأندلس، وقد تناولناها وفْق اتجاه خَطِّية العنوان، تَدَرُّجًا من الأخص إلى الأعم، لأن المُفاضلات هي محور هذا الكتاب، والأدب هو المحور الثقافي الذي يتأطر ضمنه، والأندلس هي الفضاء الحضاري المحتضن لهذا الأدب ومفاضلاته، وكأن في هذا البناء

إيحـاء بأن المُفاضلات ثمرة يانعـة، والأدب غصنها النضيـر، والأندلس جذعها الراسخ الذي يمدُّهَا بالخصوبة والنماء، كما أسلفنا أعلاه.

أُدرج تحـت الأقسـام الثلاثة أحد عشـر فصْلًا، توزعت في سـبعة وأربعين مبحثًا، يمثل كل عنوان منها أطروحة مسـتقلة، إلا أن شـتات هـذه الأطروحات الصغرى تناغمَ وتَسَـاوَقَ في محيط أطروحة المُفاضـلات الأم، على الرغم من صعوبـة التَّحَكُّم مَنْهَجيًا فـي هذا الفضاء المترامي الأطراف، بحسـب ما يلاحَظ من تركيبة خطة البحث. هذا إضافة إلى كلمتيْ الذهنية والأنسـاق اللتين تؤطران ثالوث الأطروحة السابق، في تفاعل وحداته.

لا شـيء أدَل على انسـجام هذا البناء مع روح الأطروحة من عدم اعتباطية عنونة مفاصله كلها، إذ صِيغَت بأسـلوب إشـكالي، يقترح نهْج السجال الملائم لجو المُفاضلات الطاغي، إضافة إلى تلك القبَسَـات التي وضعناها عتباتٍ أمام جميع عناوينِ الأقسـام وفصولهـا ومباحثها، ناطقـة بروحها وفحْواهـا، وماهدة لأساساتها بكُلِّ رسـوخ، بحيث لم يولد عنصر من هذا البناء إلا من رحم مدونة تقتضيه، وترابط عضوي يستدعيه.

فـرض تركيـب الكتـاب وتعـدد أبعـاده تبنّي منهـج نقـدي واحـد لمقاربة موضوعه؛ إذ لن يضيء منهج بمفرده إلا زاوية واحدة من الظاهرة المركّبة، بينما سـتظل باقي الزوايا معتمـة، فأمام مثل هـذا النوع من الدراسـات الأدبية الثقافية الاجتماعية التاريخية...، لايكفي التركيز على البُعد الفني دون البعد الحضاري؛ فأنت مطالَب بجعلِ التاريخ نصًا، وجعل النـص تاريخًا، وقراءة البنيتين: الأدبية والاجتماعيـة - كُلًا منهما - من خلال الأخرى، من دون تجاهل البنية النفسـية التي تتشكّل ضمنها «ذهنية المُفاضلات» ذاتها. إضافة إلى الحواضن الحضارية المتعددة لمجمل أنسـاقها، وهو ما يقتضي استقطاب مناهج عدة، تتداخل حينًا، وتتناوب آخر، لتلامـس مختلف أبعاد الأطروحة، وتطوقهـا من أغلب جوانبها، لأن تعقيد الفرضية يستدعي تركيب المنهج ، وبساطتها تقتضي أحاديته.

إذا كان معنى الجِدَّة والابتكار في الإضافة العلمية هو الاختراع من العدم، فإننـي لا أدَّعـي ذلك أبـدًا، لأن ذلك مـن خصوصيـات الخالق المسـتحيلة في

حق البشـر، وكل ما أدَّعيه أن هذه المقاربة اجتهدت فـي تصميماتها وتحليلاتها وتأويلاتهـا وتعليلاتهـا، انطلاقـًا من المُنْجَـز إلى ما لـمْ يُنْجَزْ، وتوْليـدًا لما كان مجهولًا ممّا كان معلومًا، استنفارًا للطاقات الذاتية، وبَحْثًا عن الخصوصية التي فَطَرَنَا اللهُ عليها، فأمعَنَّا فـي تدجينها للأنا الجَمْعِي، خضوعًا لتربية القَبِيلة. وكل ما يمكن اسـتحضاره هنا من حصاد هذا البحث المضنِـي، هو خلاصات تتمثّل في عدة نقاط مختزَلة ومركَّزة، لعل أهمّها:

• دخلت أطروحة المُفاضلات من باب المُفاضلات ذاتها، لأنها شكَّلت عنـدي مِزاجًا شـخصيًا، بِحُكم سـلوكي وذِهْنيتـي، حيث وجدت ذاتـي في هذا المـزاج الأندلسـي الطاغـي، فتقمَّصْتُـه، وأردت أن أجعـل عـدْواه تَنْبَـثُّ داخل التداول العام خطابًا وميولًا وسلوكًا، تغليبًا للمعجم الأفضل، والذهنية الأمثل.

• اتخذتهـا مِنْظارًا سـحريًا أقرأ بـه الأدب والحياةَ، فتصبـح النتائج التي أحصدها - وأنا أضَعُه على عَيْني - مختلفة تمامًا عن نتائج قراءاتي وأنا أنزعه.

• أعتقد أنني - بواسطته - استطعت أن أنْفُذَ برؤْيته الكشَّافة، إلى خيوط وأمشاج الظاهرة المدروسـة، أينما انْدَسَّتْ في أنسـجة الخطابات والممارسات الأندلسية، وحتى تلك التي لم تُصَنَّف يومًا داخل دائرة المُفاضلات.

• اخْتَرَقْتُ - عبر ذلك المِنْظار - سُـطوح الأجناس الأدبيةِ شِـعْرًا ونَثْرًا، ومخْتلف أسـاليبها، وتنْظيرات النَّقْد حوْلها، لأكتشـف بنى المُفاضلة الثاوية في أعماقها، مسـتقطِبًا عشـرات النصوص التي ما اجتمعتْ قط - بحسـب علمي - تحت سقف واحد قبل هذا.

• كما أننـي اتخذت هذه الأطروحة مدرسـة، قرأت ضمنهـا ما لم أقرأه قبْلها في شـأن الأدب الأندلسـي، وشـكَّلت لنفسـي من خلالها مكتبة شخصية، حيث كنت أقتني لكل فصْـل، وكل مَبْحث، كتُبَه الخاصة بـه، ووفَّرَتْ لي - في شموليتها - أن يكون تخصّصي في الأدب الأندلسي مفتوحًا، غير محدود بفنٍّ، ولاعصْر، ولامصْرٍ، داخل الفضاء الأندلسـي الفسـيح البديع، وفتحَ لِي التَّمَرُّسُ بها مَداخِلَ بحوث كثيرة.

• مـن هنا كانـت «المُفاضـلات» - في اعتقادي - شُـرْفَة، وَفَّـرَتْ لِي - وربما تُوَفِّـر للقارئ - زاويةَ نظر إلى الأدب الأندلسـي، أوسـع وأعمق، من أي إطلالة أخرى.

• كمـا أننـي - تَلَبُّسًـا بـروح المُفاضلـة فـي بُعْدِهـا الإيجابي الشـريف - وجدت نفسـي فـي أحيان كثيـرة لا أتماهى مـع كثير مـن آراءِ الدارسـين الكبار الذين تناولوا الموضوع قبْلي وتحليلاتهم، لأن منظور المُفاضلات ربما يمنحني ثِقةً فـي القـراءة الذاتيـة، ويجعلنـي - بغـضِّ النظر عـن تواضع مكانـة الطالب الباحـث، مقارنة بالأسـتاذ الكبيـر - لا أقتنـع إلا بالمُفاضَلة الخلاَّقَـة بين الرُّؤَى والأطروحات، بحسـب قُوَّةِ الحِجاج، وصَلابَـة المُتَّكَأ المَنْطِقِـي، ودِقة المَلْمَح التَّأويلي.

• في ضـوء ذلك، ربما أتجاسـر على ادِّعـاء تَحَقُّقِ الأطروحـة العامة عبر النصوص والقضايا والأنسـاق، متغلغلة في بنية الذهنية الأندلسـية، على الصعد المختلفة ؛ حيث كان:

- بيانها هو الطرَف الثابت، والآداب المتفاعلة معه هي المتغيرة.
- ومكانها هو المركز والأمكنة المُتفاضِلة معه هي الهوامش.
- وزمانُها الأندلسي هو ربيع الأزمنة كلِّها.
- وإنسانها العَرَبيُّ هو المحور، والعناصر المُتنافِسَةُ معه لَواحِق.
- وإيمانها الإسلامي هو المهيمن، والأديان المتحاورة معه توَابع.

هكذا تَمَخَّضَتْ هـذه الذهنية النزَّاعة إلى التفَاضُـل - عبْر التفاعل الخلّاق - هوية أدبيـة، مبدعة في بَيانِها، أندلسـية فردوسـية في مكانها، ربيعِيـة في زمانها، عربية في إنسانها لسانها، إسـلامِية منفتحة في إيمانها وتمذهبها وعِرفانها، وهذه هي ثوابتُ شخْصيتها التي شكَّلت حلقات العمود الفقري لهيكل الأطروحة، إلا أنها ظلَّت أيضًا إنسانية كونية، في انفتاحها على عوالمها الحافة بها من خارجها.

ربما كان هـذا الانغـلاقُ والانفتاحُ مُعْطـى من مُعْطِيـات مَوْقِعِهـا المَكاني شِـبْه الجزيري، ويتجَلَّى هذا المُعْطَى أيضًا في تَجَاذبها الروحي والمِزَاجِي، بين الإغراب في الإبداع من جهة، والوسـطية والاعتدال في الحيـاة العامة من جهة أخرى، وذلك كله ما يُفَسِّـرُ أيضًا جَدَلَ الاستقلال والتبعية في الذهنية الأندلسية عبر تاريخها، حيث كان الاسـتقلال منزعًا شـخصيًا متأصـلًا، والتبعية إكراهًا أو اضطـرارًا عابـرًا، كما ينضاف إلـى هذا جنوح الأندلسـي – في ذهنيتـه العامة – إلـى الرؤيـة الجَدَلِيَّة غير الحَدِّيَّـة «إما – وإما»، انسـجامًا مع بيئة هُوُيَّتِـه المُرَكَّبَةِ حضاريًا، وثقافيًا، وعرقيًا، ودينيًا.

إذا أردنـا تحْييـن الأطروحـة في راهنيـة تجلياتها، فـإن بعـث المُفاضلات – معجمًـا وذهنيَّـة – مُهِـم فـي هذا الزمـن الـرديء الذي أصبـح فيه حـظ العرب والمسـلمين من المُفاضلات قاصِرًا على أكبر عَلَم، أو أكبر سـاندويش، أو أكبر قصْعة كسـكس، إلى غير ذلك من التفاهـات، التي نُحْرِز فيها الأرقام القياسـية، في حِين يتصَدَّرُ غيرُنا صفحَاتِ كتابِ «غينِس» للأرقام القياسـية في الإنجازات والاختراعات الرائعة والنافعة. كما أن جَدَلية التأثر والتأثير في الأدب، عبر هذه المُفاضلات، تُحَيِّنُ مناهج الأدب المُقارن، ونظريات اللسـانيات، حول تَرَاسُـل اللغات، عبْر الجوار والحوار.

كذلك ربما يُعتبر حوار الأجناس الأدبية – ضِمْنَها – تأصيلًا للجدل المُثار منـذ زمن عن الشـعر والنثـر وعلاقتهمـا، عبـر القصيـدة المُتَّزِنَةِ وقصيـدة النثر، ومفهومـيْ الأدبية والشـعرية في إشـكاليتيْهما. هذا مـع ملاحظة اسـتحواذ النثر على مدونة هذه الأطروحة، خصوصًا الرسـالة التي زاحمـت القصيدة في بنيتها وأغراضها، انسـجامًا مـع نزعة الإغـراب المهيمنة على الـذوق الإبداعي هناك، وانسجامًا كذلك مع تلاؤم النثر عمومًا، والرسالة خصوصًا، مع الحُمولة الفكرية للمفاضلات، وملاءمـة تقنياتهما أيضًا لجو السِّـجال والحِجَاج، على الرغم من أن النثرية هنا كانت متشبِّعة بالشـعرية، ممعنة في المفاضلة مع القصيدة، تخييلًا وتصويرًا.

زد على ذلك أن ثنائية البديهة والارتجال – في تفسير الجاحظ لها بارتباط

الأولى بالثقافة العجمية المدنِية، وارتباط الثانية بالثقافة العربية البدوِية - تُؤصِّل اليوم لكلٍّ ما نراه من السياسات العقلانية المخَطَّط لها عند أولئك، والسياسات والقرارات الارتجالية عندنا، بكل ما يترتب على هذا وذاك من نتائجَ إيجابية هناك، وسلبية هنا، هذا مع ما تكتنزه الثنائية من ظلال الجدل الذي لايزال مُثارًا في شأن الإبداع في زمن ثقافة السرعة.

كما أن اتخاذ الألوان والزهور والنباتات والأدوات رموزًا وأساطير وأقنعة، عن الأبعاد العِرْقية والطبقِية والسياسية والحضارية، فيه تأصيل لتقنيات الرمز والأسطورة والقناع في الأدب الحديث، إضافة إلى الطابَع المحلّي الذي صَبَغ به الأندلسيون رموزهم وأقنعَتهم المتشبِّعة بروح الخصوصية المميزة لبيئة بلدهم، وهذا ما يفتقر إليه رواد الحداثة العربية المتلفّعون برموز غيرهم، والمتقمّصون أقنعة مستوردة من خارج بيئتهم.

كما أن طريقتهم في تدبير الخلافات وترشيد الصراعات الدينية والإثنية والثقافية والمذهبية التي أثَّثتْ فضاءَ المُفاضلات هناك، تمثّل درسًا عميقًا في الحوار الحقيقي بين الثقافات والحضارات والديانات، يبدو أكثر صدقية وجدوى من الشعارات الجوفاء المغشوشة التي لاتعدو كونها «جعجعة بلا طحين». هذا مع ملاحظة أن علاقة الأندلسيين بالزمن مثّلت علاقة تقدمية جمالية، غير رجعية سلبية، محكومة بالتقليد الأعمى، وفي ذلك تفسير لسرِّ التقدم الذي تقوده اليوم حضارة تنظر إلى الأمام، وسر التأخر الذي تغرق فيه حضارة تمشي وعيناها مشدودتان إلى الوراء.

مهما يكن حظ هذا الحصاد المتواضع من التوفيق، فإني أدرك ما في عملي من هنات لم يسعفني الوقت ولا الجهد ولا العلم في تلافيها.

في ضوء ذلك، يبقى أفق هذه الأطروحة مفتوحًا على المستقبل، إذ اكتفيت الآن بنحت ملامحها العامة، وتأسِيس دعائم بنْيَتها، تاركًا قابلية الإضافة والتكميل متاحة في كل وقت وحين، والمُعَوَّل في ذلك على حصافة ملاحظات أساتذتي، وقرائي وتَوَقُّدِ أذهانهم، وتَضَلُّعِهم المعرفي، وتَمَرُّسِهم المَنْهجي، فلي

ولها أسعد الحظ بالعبور أمام المناظير النقدية الكَشَّافة لأساطين الأدب والنقد، عبْـر تَحْكِيمَيْن عِلْمِيَّيْن، لا مهاودة فيهما، أوَّلهمـا عندما أجازتها لنيل الدكتوراه، بمرتبة الشـرف الأولى، لجنة المناقشة الأكاديمية الاسـتثنائية، في جامعة محمد الخامس في المغرب، والثانـي عندما خضَعَتْ لتَحْكيم النشْـر حديثًا في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

القسم الأول

المفاضلات: تأسيس الأطروحة

الفصل الأول

أصناف المعجم والحقول الدلالية

«أرفع قدرًا، وأشهر ذكرًا... من أنْ تُفاخَرَ، أو تُطاوَلَ،
أو تُعارَضَ، أو تُصاوَلَ، أو تعادل» [1]

إن مصطلح المفاضلات لا يتحدد مفهومه أكثر إلا إذا وضِع في إطار شبكة المفاهيم التي ينزرع ضمنها، حيث يتأطر داخل حقل دلالي يزدحم بكثير من الألفاظ واشجة القرابة به، إلى درجة تكاد ترادفه، مثل المناظرات والمفاخرات، والمنافرات التي تشترك في التفاعل بين طرفين فأكثر في صفة ما، على وجه المغالبة أو المشاركة على الأقل، بحسب ما توحي به هذه الصيغة الصرفية المفردة في وزنها المتعددة في دلالتها.إلا أن لكل من تلك الكلمات حمولة يخصصها الاستعمال اللغوي لها، تضمن نوعًا من التمايز يمنع الترادف المطلق الذي قلما يوجد في اللغة، إن كان يوجد أصلًا.

هنا لا بد من الإشارة إلى أن مصطلح المفاضلات ليس من أكثر أخواته شيوعًا في مجال الأدب عمومًا، ولاسيما في التداول الأندلسي، أو في الكتابات بشأن أدب هذا البلد، حيث كان الجنوح إلى بعض أخوات المفاضلات أكثر في هذا السياق. هذا أحد أسباب اختيارنا هذا المصطلح الأقل تداولًا، على

(1) ابن الخطيب عن مالقة : لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب.

الرغم من حضوره القويفي الذهنية الأندلسية، وهيمنته الضمنية على أخواته، لأنه يحتويها أكثر ممّا تحتويه. هنا ينبغي أن نعرض بعض ما يدور في فلك المفاضلات من المصطلحات المصاقبة لها، لنؤكد حضور هذا الحقل الدلالي - في مجمله - داخل أدبيات الأندلس، ولنستجلي ما يميز المصطلح الذي اخترناه ضمن شبكته الغنية بأشباه المترادفات الجديرة بجرد مثل هذا، يمهد لوضع معجم للمفاضلات في الأدب الأندلسي على الأقل، وهو موضوع بكر وثري بالإيحاءات والدلالات المعجمية والصَّرْفية والحضارية.

وضعنا اليد - حتى الآن - على عشرات المصطلحات الداخلة في شبكة المفاضلات مفاهيميًا، وعانينا في محاولة تصنيفها إلى زُمَر، في مصفوفات متعددة، بحسب دلالتها المفاضلاتية، بدءًا بالأدنى في الدلالة على التفاضل.

أولًا: المشاركات

نعني بالمشاركات الألفاظ الدالة على التشارك في الفعل بين فاعلين، والممثّلة نواة الحقل الدلالي وقاعدة انطلاق سلّم المفاضلات وتصاعده. وهي - على الرغم من دلالة المشاركة - لا تنفك عن دلالة مفاضلاتية، لأنها طبيعة كل متشاركَين لا يكتفيان بمجرد المشاركة، وتنحو على كل حال نحو التشارك في السلبي وفي الإيجابي؛ فالمشاركات السلبية هي التي تمثّل تفاضلًا لكن في غير الفضل. ومن أمثلة معجمها الذي استخلصناه من أدبيات الأندلس، شعرًا ونثرًا، نكتفي بالمخادعة؛ المراوغة؛ المداهنة؛ المدالسة؛ الموالسة؛ المقابحة؛ المجانبة؛ المناكرة؛ المعاضّة؛ المداهاة؛ المماطلة. أما المشاركات الإيجابية فهي الدالة على التفاعل في شيء حيادي أو إيجابي الدلالة، قد يقتصر على مجرد المشاركة، وقد يوحي السياق بتجاوزها إلى فلك التفاضل فيه. ومن أمثلتها: المهاداة؛ المقاسمة؛ المشاكلة؛ المواضعة؛ المساكنة؛ المشاركة؛ المجاورة المسالمة؛ المعاشرة؛ المقارضة؛ المجالسة؛ الملازمة؛ المداخلة؛ الملابسة؛ المشاهدة؛ الملاقاة.

إن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعي، لأن اسمه - على قول - مركّب من إنسين، فهو بفطرته تواق إلى التفاعل مع الآخر، ولا سيما في الأندلس التي أضافت إلى غربة الإنسان الوجودية المرافقة له منذ إنزاله من الجنة إلى الأرض، غربة الموقع مكانًا وإنسانًا ووجدانًا[2]، وهو ما جعل الأندلسي يعتبر التعاطي مع الآخر ضرورة، والمشاركة في الفعل الحضاري واجبًا عينيًا مقدسًا، إذ يقول أبو عبد الله بن الكتاني المذحجي شيخ ابن حزم: «إن من العجب من يبقى في العالم دون تعاون على مصلحة! أما يرى الحرّاث يحرث له، والبنَّاء يبني له، والخرّاز يخرز له، وسائر الناس كل يتولى شغلًا له فيه مصلحة، وبه إليه ضرورة؟ أما يستحي أن يبقى عيالًا على كل من في العالم؟ ألا يعين هو أيضًا بشيء من المصلحة؟»[3].

زَكّى ابن حزم هذه الرؤية النسقية للمهن أو المصالح، معتبرًا إياها داخلة في التعاون على البِر والتقوى المأمور به شرعًا. وإذا كانت هذه الرؤية هنا ركزت على الجانب العملي في ذهنية المشاركة، فإن التشارك النظري المعرفي كان حاضرًا بقوة، من خلال موسوعية التكوين الأندلسي، فالعالِم كان يوصف بالمشارك والفقيه يوصف بالمشاور، حتى أن يحيى بن مجاهد الفزاري فسّر رؤية الأندلسيين بشأن ضرورة المشاركة المعرفية

---

(2) يسميها ابن الخطيب: «الوطن الغريب»، انظر: أبو العباس أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د. ت.])، ج 1، ص 160 و163. وكذلك يصفها ابن منظور القيسي بـ «الجزيرة المنقطعة»، انظر: أبو الحسن علي بن محمد النباهي، تاريخ قضاة الأندلس: أو كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط 5 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، ص 156.

كما يعتبر المعتمد بن عباد أهل الأندلس «غرباء بين بحر مظلم وعدو ...» انظر: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979)، ص 44. وفي هذا السياق نفسه: يوصي المنصور الموحدي بالأيتام واليتيمة يعني الأندلس وأهلها (ص 160).

(3) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 49.

بقولـه إنه «كـان يأخذ من كل علم طرفًا، فإن سـماع الإنسـان قومًـا يتكلمون فـي علـم، وهـو لا يـدري مـا يقولـون غمـة عظيمـة»[4].

مهما يكن الأمر، فإن قانون جدلية الحياة ونسبيتها يقتضي أن يتجاذب هذا التفاعلَ لوْنَا الخير والشـر، الإيجابي والسلبي، وكي يكون الوجهان معًا داخلين في ذهنية المفاضلات، كان الأندلسـي يتحدث عن المشـاركات السلبية منكِرًا، ويتحدث عن الإيجابية مقرِّرًا.

ثانيًا: المماثلات

تتميـز المماثلات بأنها أكثر وديـة من لاحقتيها، إذ ينـزع فيها أحد الطرفين إلى أن يعادل الآخر. ومن أمثلة معجم هذا الحقل الدلالي: المماثلة؛ المشابهة؛ المشـاكلة؛ المضاهـاة؛ المقابلـة؛ الموازنـة؛ المسـاواة؛ المكافـأة؛ المقايسـة؛ المحاذاة؛ الموازاة؛ المناغاة؛ المضارعة. وهذه الزمرة من المفاعلات تدخل في المفاضلات، باعتبارها نزوعًا مسـتـمرًا من طرف المماثِل للتعادل مع المماثَل، تمردًا على قانون الحد الأدنى للتشـبيه، وبهذا تجسـد - على أقل تقدير- منزلة أسـمى من مجرد المشـاركة في سـلّم المفاضلات، ويتعزز ذلـك عندما توضع المماثلة في سياق النفي، وهو ما يجعلها مفاضلة أكثر منها مجرد مضاهاة.

مهمـا يكن الأمـر، فـإن هـذه المماثلة كانـت -حضاريًـا - محطة أساسـية في مسـار تحقيق الذات الأندلسـية؛ فقبل الاسـتقلال والتميز - ثـم التفوق - لا بد مـن تحقيـق المماثلـة والتكافؤ النـدي مبدئيًا. وهـذا ما اتصفـت به علاقة الأندلـس بالمشـرق مثـلًا، باعتبـاره أكبـر نمـوذج مُحْتـذى فـي مرجعياتهـا المفاضلاتيـة[5].

من هنا يبدو أن التشـبيه أو التمثيل - كما كان هدفًا حضاريًا - كان هاجسًا

(4) الحميدي، ص 379.

(5) فـي هذا الإطار يندرج كتاب سـليم ريـدان، ظاهرة التماثـل والتميز في الأدب الأندلسـي، من القرن الرابع إلى السادس هجريًا، 2 ج، آداب؛ 46 (تونس: جامعة منوبة، 2001).

إبداعيًا لدى الأندلسيين[6]. وإذا كان بعضهم يتباهى بقدرته على إيجاد التشبيه في كنه حقيقته، مثل أبي جعفر أحمدالغَزَّال الحميري (ت631هـ/ 1234م) الذي يقول:[7].

كُلِّفْتُ تشْبيهَه يومًا فقلتُ:خُذوا الـ تَّشْبيهَ بالخُبْز لا يشْغلْكُمُ الخَبَرُ[8]

كان أبا العباس أحفمد بن شكيل (ت 605 هـ/ 1208م) – على الرغم من قدرته الخارقة في – هذا الباب – يشعر أحيانًا بالعجز أمام إيجاد وجه الشبه لحالته النفسية المأساوية:

ألا مَثَّلٌ لي إنه ليَ مُعْجِزٌ وإني لأمثال الورى لضَرُوبُ
إذا قلتُ في شيء كأنّي كنْتُه وسرُّ اتّخاذ المُشْبِهين عجيبُ[9]

ارتقى الأندلسيون بهذا التشبيه والمماثلة إلى أبعد آفاقه الصوفية الفلسفية، حيث رأى محمد مفتاح أن ابن الخطيب، تأثرًا بالمنهاجية الهرمسية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة التي تقوم على التشبيهات والترابطات، بنى كتابه روضة التعريف بالحب الشريف على تشبيه شيئين بشيئين، والشيئان المُشَبَّهُ بهما هما الأرض والشجرة، والشيئان المُشَبَّهان هما: النفوس والمحبة، وليصح التشبيه لا بد من وجه شبه، ولا بد من أن يلحق المعروف باللامعروف، والأدنى بالأعلى، والناقص بالأشمل، تبعًا للمجالات الإدراكية المختلفة.

(6) خصصوا له مؤلفات عدة، انظر: أبو عبد الله محمد بن الكتاني، كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق إحسان عباس، ط 2، الشعر ديوان العرب؛ 1 (بيروت: دار الشروق، 1981).
هناك أيضًا: حلية اللسان وبغية الإنسان في الأوصاف والتشبيهات والأشعار السائرات لأبي عامر السالمي، انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيراء: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 36 و174، وكذلك كتاب الفرائد في التشبيهات لابن أبي الحسن القرطبي (ابن الأبار، ص 130 – 149).

(7) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، تحفة القادم، أعاد بناءه وعلق عليه إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 220.

(8) المصدر نفسه، ص 446.

(9) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، ج2 في مج1 (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 446.

إن التشـبيه الأول هـو المحبة شـجرة، وإجـراء التشـبيه هو أقسـام المحبة أغصـان الشـجرة، وحكايـات المحبـة أوراق الشـجرة، وأخلاق المحبـة أزهار الشجرة، وغايات المحبة أثمارالشجرة.

أمّا التشـبيه الثاني فهو النفس أرض، والنفس هي النفـس الأمّارة، والنفس اللوّامـة، والنفس المطمئنـة... وإذا نظرنا إلى مغزى هـذه المنهاجية، وجدنا ابن الخطيب استثمر ما ورد من أقوال متواترة، وآثار مشهورة في الأرض والشجرة، وما ورد في الثقافة الدخيلة، لإقامة تشـبيهات للربط بين أجـزاء الكون، والتأثير بينها بالتجـاذب وبالتنافـر، ولتحقيق الجمع بيـن النبوة والحكمـة والملك، بناء عليه فإن هذا العالم الصغيـر الجزئي هو الأندلس مرتبـط بالعالم الكلي الكبير، يسـتمد منه المَـدَدَ والعـون[10]. وهكـذا يكـون النزوع الأندلسـي إلـى المماثلة الفُضْلى قد وصل إلى مدًى ما وراءه وراء.

ثالثًا: المخاطبات

إن هذه المقاولات القائمة على تفاعل الأقوال، تنقسـم إلى مصفوفة سلبية وأخرى إيجابية:

- **المخاصمـات**، وتتميـز بالصيغـة الخلافيـة غالبًـا مثـل: المخاصمـة؛ المجادلة؛ المحاكمة؛المهاترة؛ المغالطة؛ المماحكة؛ المحاجة؛ المحادَّة.

- **المحـاورة**، وتتسـم بالصيغـة المهادِنـة فـي الغالـب، مثـل: المحـاورة؛ المناقشـة؛ المفاوضـة؛ المخاطبة؛ المراجعـة؛ المجاوبـة؛ المشـافهة؛ المقاولة؛ المحاضرة؛ المذاكرة؛ المواجزة؛ المرادة.

تُعتبر المقاولات في بعدها اللغوي وبمَنْحَيَيْها: الخِصامي والحِواري مجالًا حيويًـا للتفاعل الأندلسـي، داخليًـا وخارجيًا؛ حيث كـان الأدباء هنـاك يعتبرون

(10) تراث الأندلس تكشيف وتقويم، بإشراف محمد حجي، 2 ج (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سـعود للدراسـات الإسـلامية والعلـوم الإنسـانية، 1993)، ج 2: نماذج تقديـم المؤلفين والمؤلفات، ص 167 - 168.

المراجعة بينهم سنّة مرعية، والإخلال بها تصرفًا مرفوضًا، وخروجًا على الملة، فـ «الجواب فرض يحرج مُعَطِّله، ويخرج عن ملة التصافي مُبْطله»[11].

في ضوء هذا كانوا يستشعرون الضيم والإهانة في الإمساك عن المراجعة، فالمعتمد بن عباد (ت 488هـ/ 1095م) لم يتقبل أن يستهديه أبو الحسن علي بن عبد الغني الحصري القيرواني (ت 488هـ/ 1095م)، خلال مروره أسيرًا بطنجة، ثم لا يرد على الشعر الذي أرفقه بجائزته، فينبِّهُه قائلًا:

قُلْ لمَنْ جَمَعَ العِلْـمَ ومَنْ أحْصَى صَوابَهْ
كانَ في الصُّرَّةِ شِعْرٌ فتَنَظَّرْنا جَوابَهْ[12]

هذا أبو محمد عبد المجيد بن عبدون الفهري (ت 529هـ/ 1135م) يراسل الطبيب الأديب أبا العلاء بن زهر (ت 526هـ/ 1132م)، خاطبًا ودّه، وعندما يتخلَّف الأخير عن جوابه لشغل عرض، يعاتبه قائلًا:

خطَبْتُ إليه من هواه عقيلةً وأعطيتُ من شُكْري وأغلِ به مَهْرَا
فأطرقَ لمْ ينْبسْ بحَرْفٍ، ولم يَعُدْ إليّ جوابٌ منه نظمًا ولاَ نثرا[13]

استشعارا لهذا الحرج الذي يخلفه عدم المراجعة في نفسية الأندلسي الحساس، كانوا يتكلفونها على كل حال[14].

هكذا، كانوا يتهيبون المفاتحة في الخطاب، إشفاقًا من حرج تجاهل الطرف المخاطَب، فابن بسام يمهد لمراسلته أبا بكر بن عبد العزيز (ت 456هـ/ 1064م) قائلًا: وما زلت «أحن إلى مفاتحة الخطاب، وقلّما يقع إلا بأسباب، إذ الدخول

---

(11) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ج 2، ص 525.

(12) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدري، 4 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 38.

(13) المصدر نفسه، ج 2، ص 142. البيت الثاني: يمكن أن يقرأ: «ولم يُعِدْ إليَّ جَوابًا...»، ولكن مصدره هنا اعتمد رواية المتن، وهي أيضًا صحيحة.

(14) المصدر نفسه، ج 2، ص 190. حيث يقول أحدهم:

تكلفت المراجعة وحس القريحة مثمود وفي جو الذهن ركود وجمود.

لا يكـون إلا على بـاب، وعندهم - على علمـك - أن الهجوم عليه دون سـبب نـوع من الجفاء، وضرب من مفارقة الحياء، لا يسـتجيزه إلا مـن كان من الأدب بمعْـزل، وللأمور غيـر مُحَصِّل، فلك الفضل فـي المراجعة - إن تأتـتْ - عنها، ولو بقليل حروف»[15].

أجـل، إن المراجعة مهما تقـلّ حروفها تُعتبـر رفعًا للحـرج وجلبًا للأنس، وقد كتب بعض الأندلسيين إلى أحد إخوانه:

أبـا بكـرٍ اسْـمَعْها وراجـعْ مؤنِّسًـا ... ولـو بقسيمٍ أو بمِصْـراع قافيـةْ[16]

إن الأندلسـي لا يحبُّ العـزْفَ المُنْفرد، لايحب لصدى صوته أن يتلاشـى في متاهات الأثير، من دون أن يراجعه صدى صوت آخر، يؤنس وحشـته، وفي هذا يقول ابن حريق:

ويؤْنسـني - وإن كانـتْ مُحـالًا - ... مُراجعـةُ الصـدى قِيـلًا بقيـل[17]

بـل إن الرِّقـاع بيـن الأصدقـاء تُعتبـر - عندهـم - تحفـةً نفيسـة، يتلهفون عليهـا مفاتحةً ومراجعةً[18]، وفـي ضوء هذا قرروا أنه «إذا عـدم التناطق، وجب التباطق»[19].

على الرغم من تهيبهم الآنف للتسَوُّر على الخطاب مفاتحة، من غير سابق أسـباب، فإن شـغفهم بها جعلهم يعطون اقتحام هـذا المحظـور - إنْ حَدَثَ -

(15) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 317.

(16) المصدر نفسه، ص 464، وكتب بعضهم:

مراجعـتك الكريمة مـؤنسة ... وعـــن النفـــس منـفسة

المصدر نفسه، ج 3، ص 35.

(17) محمد بن شـريفة، دراسـة وتحقيق، ابن حريق البلنسـي: حياته وآثاره (الدار البيضاء: مطبعة النجـاح الجديدة)، 1996)، ص 144، ومحمد بن شـريفة، أديب الأندلس أبو بحـر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ/ 598 هـ ((الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة)، 1999)، ص 295.

(18) بن شريفة، ابن حريق البلنسي، ص 94. حيث يقول ابن حريق معدًّا عوامل راحته:

أوْ رقـعة مـــن صـــاحـــب هي تحفة ... إن الـرقـــاع لـتـحـــفـــة النبـــهـــاء.

(19) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 437.

تفسيرًا نفسيًا ميتافيزيقيًا، يرجع إلى تجاذب الأرواح في عالم الغيب: «فقد يتراسل الناس، وإن لم تتقدم مُباسطة، ولا سبقت مخالطة، لأسباب تصل أهواءهم، وأحوال تجمع أرواحهم، فتأتلف قلوبهم، وتعود ذاتُ بيْنِهم كأنْ لم تزلْ ملتئمة، وتلوح قواعد مُؤاخاتهم كأنْ لم تبرحْ مستقرة مستحكمة»[20].

إذا كان هذا التفاعل البياني يلبي حاجة نفسية، فإنه - أيضًا - يشبع حاجات عقلية، باعتباره أهم تقنيات الجدل والسجال، ولذلك قالوا :«إن التحاورَ ليَطْمَئِنُّ به البرهان»[21].

لعل هذه التوطئة تفسر وفرة المعجم المؤثث لهذا العنوان، ببُعديه الودِّي و«الرَّدِّي»، بقدر ما تفسر شيوع أدبيات المراجعات النثرية والشعرية بينهم، مشافهة ومكاتبة. هذا بالإضافة إلى وفرة كتاباتهم المنتمية إلى حقل الردود والنقائض التي مثلت ظاهرة فردية وجماعية، حيث كان النحوي الإشبيلي: أبو الحسن بن خروف الحضرمي (ت 609هـ/ 1212م) - على المستوى الفردي: «كثير العناية بالرد على الناس، حتى ردَّ على بعض شيوخه ومنهم أبو الوليد بن رشد (595هـ/ 1199م)»[22].

أمّا على المستوى الجماعي، فإن أهم الأمثلة لذلك ردود أدباء الأندلس على رسالة ابن غرسيه، التي سنعرض لها لاحقًا، إضافة إلى تناسخ أدبيات «ما اسمك يا أخا العرب»، انبثاقًا من أرجوزة أحمد بن سيده[23]، واستمرارًا مع من جاء بعده، فكل هذه الردود استمرت متفاعلة عبر القرون، ضرباتٍ ارتدادية على الهزَّات الأولى لزلازلها.

---

(20) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 123.

(21) المصدر نفسه، ج 3، ص 137.

(22) أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، 1965)، السفر 8، ج 5، ص 320.

(23) هذا الاسم مشكّل في نطقه وكتابته، ولكن ابن خلكان ضبطه ضبط عبارة، يزيل اللبس، فقال: «وسِيدَهْ بكسر السين، وسكون الياء المثناة من تحتها، وفتح الدال المهملة، وبعدها هاء ساكنة». انظر: شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، حققه إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1900)، ج 3 ، ص 131.

رابعًا: المغالبات

تتميز المغالبات بكون الجهد المبذول - في الأغلب - خلالها جهدًا عضليًا في أصل دلالتها على الأقل، وتنقسم إلى مغالبات قتالية وأخرى سلمية، حيث إن الأولى تتميز بأن الجهد المبذول فيها للغلب ذو حمولة مؤذية، مثل: المغالبة؛ المجاهدة؛ المقارعة؛ المجالدة؛ المنازلة؛ المناهضة؛ المساورة؛ المحاربة؛ المناهبة؛ المغاورة؛ المقاومة؛ المصادمة؛ المثاغرة؛ المناوأة؛ المنافحة؛ المكافحة؛ المخاطرة؛ المزاحمة؛ المناطحة؛ المطاردة؛ المحاماة؛ المجاهضة؛ المناجزة؛ المراغمة؛ المصاولة؛ المصارعة؛ المجاذبة؛ المنازعة؛ المهاصرة؛ المهارشة؛ المزاحمة؛ المصابرة؛ المذارعة. هذا في حين أن هدف الثانية سلمي وإن تكن تشترك مع الأولى في حضور الجهد العضلي في الدلالة الأصلية، وذلك مثل: المسابقة؛ المهاتفة؛ المجاراة؛ المساجلة؛ المباراة؛ المبادرة؛ المماتحة؛ المطاولة؛ المهاطلة؛ المقامرة؛ المحاضرة (سباق الجَرْي)؛ المعاطاة؛ المجاراة؛ الملاعبة.

هنا يبدو أن اختزال هذا الفيض الغامر الذي جمعناه من معجم المفاضلات تحت اسم المغالبات، له ما يسوغه في قوة حضور ذهنية المغالبة، وهوايتها المتحكمة في حياة هذا البلد، في بُعديها القتالي والسلمي؛ حيث كانت الأندلس حضاريًا مجرد سلسلة مغالبات عسكرية بدأت دينية، ثم تلونت عبر التاريخ بألوان قبلية وسياسية وعرقية، لتعود دينية كما بدأت أول مرة، من عهد الفاتحين إلى الولاة، إلى الأمراء إلى الخلفاء، إلى ملوك الطوائف، ثم إلى تناسخ الدول الخارجية المتغالبة من المرابطين والموحدين، ثم من النصْريين، إلى النصارى ختامًا.

رافق هذا التجاذب الممتد عبر القرون - ما بين الفتح إلى الاسترداد - معجم ثري للمغالبات، فمنذ أن «امتلأت الأندلس بالفتن، وصار في كل جهة متغلب»[24]، اسْتَشَفَّ بعض المتبصرين - بعمق - أن «هذه مُغالَبَة على الأمر، لا ندري إلى أين تُوصِل»[25].

(24) الحميدي، ص 12.

(25) أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، حققه وقدم له محمود علي مكي (القاهرة: [لجنة إحياء التراث الإسلامي]، 1971)، ج 2، ص 16.

أمّا الجانب السلمي، فكانت ذهنية التغالب، أيضًا، حاضرة فيه بقوة، لا داخل منظومة الأخلاق ولا المكونات العرقية فحسب، بل حتى داخل التخصصات العلمية والعملية والأخلاقية للشخص الواحد؛ فهذا أحدهم «غلبت عليه الكتابة»[26]، بينما يعلن الثاني هيمنة الشعر على وجدانه[27]، وهناك ثالث «الغالب عليه الطب» [28]، ورابع «غلب عليه العمل الصالح»[29]، وخامس«غلب عليه الثناء والذكر الجميل، حتى تمالأ أهل وقته على محبته»[30].

لم تكن المغالبة في الألعاب أقلَّ حضورًا من سابقاتها، ففي بلاط الأمير محمد بن عبد الرحمن الأموي (273هـ/ 886م)، حدث أنْ غلبَ الفتى أيدون أمِيرَهُ هذا في الشطرنج، فكبُر عليه الأمر حتى استقدم وزيره تمام بن عامر الثقفي (283هـ/ 896م)، فانتقم له من غالبه، حيث «وَالَى عليه قَمَرَاتٍ متواليةً، انقطع أيدون إثرها، فسُرَّ الأميرُ بوَقْمِهِ، وعَدَّهُ نصْرًا له»[31].

غير بعيد عن هذا السياق نقلَ ابنُ عمار (ت 477هـ/ 1084م) المواجهةَ العسكرية مع إذفونش إلى رقعة الشطرنج، جاعلًا النصر فيها نصرًا في المعركة، والهزيمة فيها هزيمة أيضًا، ولذلك أذعن الإذفونش لشروط ابن عمار المسبقة، حين غلبه، فرجع عن بلاد المعتمد[32]. كما استفاد ابن العربي المعافري (ت 543هـ/ 1148م) - على موسوعيته المعرفية - من خبرته القديمة، أيام الطفولة، في هذه اللعبة، حينما قذفه اليم بالساحل، مع أبيه ورفاقهما جياعًا عراة، خلال رحلتهما إلى المشرق، إذ وجدوا أميرًا يلعب الشطرنج

---

(26) أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير، صلة الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس وسعيد أعراب، 5 ق (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993 - 1995)، ق 4، ص 147.

(27) انظر: ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 457. حيث يقول الشاعر:

وما الشعر من همي ولكن خواطري ... تغالبني فيه وهن غوالبي

(28) ابن الزبير، ق 3، ص 243.

(29) المصدر نفسه، ق 3، ص 232.

(30) المصدر نفسه، ق 3، ص 228.

(31) انظر: ابن حيان، ص 180.

(32) انظر: أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 85 - 86.

مع بعض أتباعه، فأعطاه ابن العربي استشـارة غلـب على إثرها، فأكرم الأمير مثواهـم وكسـاهم وأطعمهـم مـن جـوع، وآمنهـم مـن خـوف[33].

أمّا سـباق الخيل[34] وسـباق الزوارق[35] في أيام المهرجان، فقد كان لهما حضور أقوى من مصارعة الثيران والأسود التي تُعتبر طقسًا أندلسيًّا بامتياز[36].

وبالجملة، تأخذ المغالبة طابع السُّنة الكونية، في كل كيان مُرَكَّب:

قضـت العقـولُ بـأنَّ كلَّ مُركَّـبٍ ينحـلُّ مثْـلَ تَغَالُـبِ الأضْـدادِ[37]

هكذا لم يكتفِ الأندلسـيون بسـباقات الألعاب وتغالبات حقول المعارف فـي تكوينهـم، حتـى أطَّروهـا، ضمـن سـياق المفاضلـة، فـي بُعدهـا الخلقي؛ فأبـو بكر بـن القبطرنة (كـان حيًّـا 520هـ/ 1029م) يخاطب أبا بكـر بن قزمان (ت 554هـ/ 1159م): «المجد - أعزك الله- سباق، والفضائل استحقاق، وأنا أرُدُّ قولهم فيها بالجُدود، وأقول: لأمْرٍ مَا يسودُ من يسود»[38].

---

(33) انظـر: أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 2، ص 31.

(34) انظر: الحميدي، ص 93؛ ابن بسـام الشـنتريني، ج 2، ص 278 - 282، وابن الأبار، تحفة القادم، ص 10 - 42.

(35) انظر: ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 304 - 305، ومحمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن لبال الشريشـي: 508 - 582 هـ/ 1114 - 1187م ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1996)، ص 54 و90.

(36) انظـر: ابن الأبـار، الحلة السـيراء، حول صـراع الأسـود، ص 304، وانظر أيضًـا: أبو الوليد إسـماعيل بـن الأحمر، أعلام المغـرب والأندلس في القـرن الثامن، وهـو كتاب نثير الجمان في شـعر من نظمني وإياه الزمان، حققه وقدم له محمد رضوان الداية (بيروت: عالم الكتب، 1986)، ص 350، وانظر كذلك: لسـان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 4 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973)، ج 2، ص 6 - 7. وانظر أيضًا: عمـر فاديو، «الأصل الأندلسـي لمصارعة الثيـران،» ترجمة صلاح يحيـاوي، مجلة الفيصـل، العدد 326 (تشـرين الأول/ أكتوبر 2003)، ص 49 - 55، وانظـر كذلك: عبد القادر زمامـة، «مهرجانات مصارعة الحيوانات في غرناطة وفاس،» المناهل، السنة 3، العدد 6 (تموز/ يوليو 1976)، ص 390 - 396.

(37) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 229.

(38) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 451 .

لعل أصدق دليل على تجذر المغالبة في ذهنية القوم يتمثّل في أن آخر شعار رسمي احتفظت به الدولة الأندلسية هو «**لا غالب إلا الله**»، وفي ضوء هذا اليقين الإيماني، يقول أبو بكر: يحيى بن عبد الجليل (ابن مُجبر) الفهري (535 - 588هـ/ 1140 - 1192م):

لمَ ليس يغلبُ كلَّ جيشٍ قُدْتَه ونصيرُه وظهيرُه الغلَّابُ؟[39]

خامسًا: المفاضلات

المفاضلات - عندنا - ما يتحد في النزوع إلى هدف سام غالبًا، مثل الفضل والحسن والكرم والجمال والنفاسة والبهاء والفخر والحسد المحمود والنظر الاعتباري، إلى آخر جذور الدلالة هنا، ومصفوفتها المعجمية، مثل: المفاضلة؛ المكارمة؛ المحاسنة؛ المجاملة؛ المنافسة؛ المكابرة؛ المفاخرة؛ المناقدة؛ المناظرة؛ المحاسدة؛ المطايبة؛ المباهاة؛ المزاهاة؛ المكاثرة.

هكذا تُعتبر المفاضلات ذروة التفاعل الثقافي والحضاري والاجتماعي في الحياة الأندلسية، حيث أصبحت بمفهومها الإيجابي المثالي مهيمنة على غيرها من أخواتها، وذلك ما يلائم دلالتها اللغوية، فـ «اسم التفضيل ما اشتق من فعل الموصوف، بزيادة على غيره»[40].

نظرًا إلى أن هذه الزيادة في الفضل تقتضي - مبدئيًا - المشاركة في الوصف، فإن ابن بسام - إعجابًا بابن برد - لا يستجيز المفاضلة بينه وابن فتوح؛ «إذ لا يُمَثَّلُ بينهما بأفضل»[41]. وبالحكم ذاته قضى الحجاري بين ابن برد الأصغر وجَدِّه، في النظم خاصة، غير مستسيغ أن يجعل «بينهما أفعل»[42].

على الرغم من التحرج المعلن هنا في هذين الموضعين، فإن أفعل

---

(39) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 286.

(40) علي بن محمد الجرجاني، مختصر كتاب التعريفات (الرياض: دار طويق، 1900)، ص 16.

(41) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 481.

(42) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 52.

التفضيل هيمنت بشكل واضح على أحكام الأدباء نقديًا وأخلاقيًا، إذ لا يستغني عنها نسق المفاضلات في المجالين معًا[43].

تماهى الإنسان الأندلسي مع الفضل، اسمًا ومسمى ونسبًا[44]، فصرَّح بذلك أبو بحر التجيبي حين مدَحَ أحَدَ أبناء الفضل، أعيان أوريولة[45].

بل إنهم يقلبون الآية حين يجعلون الفضل مشتقًّا من الإنسان الأندلسي، وليس العكس، فمنه «اشتقاق اسم السؤدد والفضل»[46].

في إطار هذا التماهي مع الفضل في الأندلس، نجد أبا عمران الميرتلي (ت 604هـ/ 1208م) «المعروف بـ الفاضل أحد أفراد الرجال، ممن جمع الله له العلم والعمل، لزمه اسم الفاضل صفة أطلق الله له بها ألسنة الأنام، وسمة وسمه بها على مرور الأيام»[47]، حتى لكأن هذا الأندلسي يُرى «به الفضل مُثِّلَ صورة»[48] فهو ظله يتبعه أنّى توجه[49].

إذا كانت «الفضائل - حيث كانت - مرغوبة محبوبة، والهمم نحوها جامحة طامحة»[50]، فإن العلاقة بها تبقى متأرجحة بين السجية والاكتساب. وهكذا نجد الحَكَمَ المستنصر (ت 366هـ/ 977م) قد تهيأ له جمع أكبر مكتبة «لفرط محبته للعلم، وبُعْد همته في اكتساب الفضائل، وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك»[51].

---

(43) انظر: ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 469 - 492؛ ج 2، ص 96 - 200؛ ج 3، ص 143.

(44) المصدر نفسه، ج 2، ص 440. حيث يقول التطيلي:

تسميت بالفضل الذي أنت أهله ... ومعناه والمذموم أجدر بالذم

(45) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 24. - حيث يقول:

إن انتمى فالفضل من آبائه ... إذا عرفت الأصل تدري ما الجنى

(46) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 338.

(47) ابن الزبير، ق 3، ص 52.

(48) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2 (القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، ص 188.

(49) البونسي، ص 311.

زار الفضل كله حين زار ... ثم استقل ظاعنًا بظعنه وسار

(50) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 122.

(51) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان (بيروت: =

بينما كانت فضائل أبي الحسن علي بن بياع السبتي، في نظر الأعمى التطيلي أحمد بن عباس (ت 525هـ/ 1131م)، طبيعية[52]، ومعلوم أن مَأتَى الطبع من الله، وهو القادر على جمع الفضائل في واحد، حتى يكون مفردًا بصيغة الجمع[53].

هكذا كان الفضل عندهم خير رفيق، لتعلقه بطباعهم المتسامية[54]، ومن هنا قد يقع التجاذب الروحي في عالم الفضائل بين ذويها[55]، «فعند الفضل يوضع الفضل» [56]، ولا يستتساغ الإبداع، ولا ينساق إلا فيمن هو مُتمَاهٍ بهذه الفضائل[57].

لبس أهل الأندلس الفضل حلية[58]، واستظلوا به شجرة، منابتها «باسقة الفروع»[59]، وتنسموا من رياضه عبقًا[60]، حيث لا يخطون إلا «بأدوية الفضل»[61]. وبما أن الطريق إلى المعالي محفوف بالمكاره، إذ «الفضلُ جَبَلٌ

= دار الطليعة، 1985)، ص 87.

(52) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 432:

لك الفضل الذي هو فيك طبع إذا احتقبوه غصبًا وانتحالا

(53) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن رشيق المرسي، 628 - 696 هـ/ 1231 - 1296م: حياته وآثاره (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، ص 407:

فضل أتاك من الإله عناية والفضل يأتي للأعز الأفضل

أي الفضائل عنده لم تجتمع أو أيما شرف له لم يكمل؟

(54) ابن خاقان، ج 2، ص 478، حيث يقول شاعرهم:

نزعت بي إلى ودادك نفس قلما استصحبت سوى الفضل خدنا.

(55) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 471.

فضائل لك تستدعي فضائلها لك الأفاضل من آفاق بلدان

(56) المصدر نفسه، ج 1، ص 478.

(57) المصدر نفسه، ج 3، ص 340

ومنتحَل من حر شعري انتحلته لمتحِل غرَّ العلا والفضائل

(58) الحميدي، ص 151.

(59) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 340.

(60) البونسي، ص 314.

(61) المصدر نفسه، ص 343.

وغـرُ المُرْتَقـى، وجَمَلٌ صعْـبُ المُمْتَطى»[62]، فإن الأندلسـيين كانوا يشـحذون الهمم للتسامي، نافخين العزمَ في جناح طائره[63].

في ضوء هـذه الرؤيـة المتماهيـة بالفضل، اعتبـروه مِلَّة مقدسـة، وشِـرْعَةً ومنهاجًا، فمـا «منهم إلا من سَـنّ الفضائلَ وشَـرَعَها»[64]، فاخترعـوا «من ذلك سُـنَنًا وبَدائـع، لا تـزال مثلها لأولي الفضـل شَـرَائع، وأنوارها فـي فلك الفضل سواطع»[65].

في سـياق معجـم السـنّة والتشـريع، المُتشـبِّع بالحُمولـة الدينية القدسـية، لا غرابـة أنْ نراهـم يخـرُّون هنـاك «للفضائـل سُـجَّدًا»[66]، ويجعلـون للفضـل «كعبـة»[67]، يطوفـون بهـا ويحجُّونهـا، مسـتلمين هنـاك «رُكْـنَ بيـت الفضـل والكرم»[68].

انطلاقًا من هـذا التقديس، لا بد مـن أن تكون «أحاديـث الفضل صحيحة الإسناد، وأدلة السَّرْوِ مَزَلَّةُ العناد»[69].

لا شـك فـي أن صحة هـذا السـند مُرْتَكَـزٌ مَكين، ينبنـي عليه إجمـاع أهل الأندلـس على ملّـة الفضل، إجماعًـا يفتقرون إليـه حتى في إطار ملة الإسـلام، حيث يُقْسِمُ عبادة بن ماء السماء (ت 422هـ/ 1031م) :

أحْلِـفُ باللـه حلْـفَ مُجْتهـدٍ   والحلْـفُ باللـه غايـةُ الحَلـفِ

---

(62) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 340.

(63) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 159.

رش لـهـا مـن جنـاح الفضـل قـادمـة   يـا ابن الكرام فـقـد هـيضت خـوافيهـا

(64) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 163.

(65) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 224.

(66) أبو حسـن علي بن موسـى بن سـعيد المغربي، المغرب فـي حلى المغرب، وضع حواشـيه خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 68.

(67) انظر: ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 96؛ ج 3، ص 339؛ البونسي، ص 354، وبن شريفة، ابن رشيق المرسي، ص 173.

(68) ابن خفاجة، ص 108، وابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 37.

(69) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 186.

لـو كـان إجماعنـا بفضلك فـي الـ   مِلَّـةِ لـم نُمْتَحَـنْ بمُخْتَلـفِ[70]

مـا دام الفضل ملّة الأندلـس الجامعة الموحدة، فإن مفهـوم «الخاتمية» لن يكـون غريبًا على صفـة «المِلِّية»، ولهـذا وجدنا ابن الخطيـب يحلف هو الآخر بأيمانه المغلظة:

أقْسـمتُ بالكواكـب الزهْــ   ر والـزهــر عــاتـمــةْ
إنـمـا الـفـضـل مـلــةٌ   خُـتـمـتْ بـابـن خـاتـمـةْ[71]

إذا كان نبينا جاء خاتم الرسل، فإن أبا الرضى في نظر البسطي:

خَتَـمَ الالـهُ بـه فـي عَصْرنـا   أهْـلَ الفضائل فهْوَ فيـهِ الخاتمُ[72]

بما أن البسطي نفسه كان «آخر شعراء الأندلس»، فإن الخاتمية عنده، وعند ابـن الخطيب قبله، تجـد مصداقها في خطاب آخر ملوك الأندلـس أبي عبد الله (ت 940هــ/ 1534م)، مسـتعطفًا بني مرين، بقلم أبي عبـد الله محمد بن عبد اللـه العربي العقيلي، داعيًا «إلى التحَلِّي بأمَّهات الفضائل، التي أضدادها أمَّهاتُ الرذائل، وهي ثلاث: الحكمة، والعدل، والعفة، التي تشـملها الثلاث: الأقوال، والأفعـال، والشـمائل، وينشـأ منها ما شـئت مـن حزم، وعـزم، وعلـم، وحلم، وتيقظ، وتحفظ، واتقاء، وارتقاء»[73].

بهـذا يَتَبَيَّـنُ أن الأندلسـيين ظلـوا عاضِّيـن علـى أمَّهـات هـذه الفضائـل بالنواجـذ، حتـى آخـر رمق مـن عمـر دولتهم، لأنهـم يؤمنـون بـأن: «النفوس تلتمس الرجحان، وتعتمد الفضل حيث كان»[74].

مهمـا اختلفت هـذه الزُّمَـر الخمْس الآنفـة، التـي وزَّعْنا بينهـا مجمل هذا

(70) الحميدي، ص 151.
(71) المقري، نفح الطيب، ج 6، ص 31.
(72) محمد بن شـريفة، البسطي: آخر شـعراء الأندلس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985)، ص 156.
(73) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 96.
(74) البونسي، ص 358.

المعجم الثري، بحسب التمايزات الدلالية الدقيقة، فإن النسْغَ الذي يجري في عروقها، والخيط الناظم لشتاتها هما روح المفاضلة الطاغية على كل دلالة أخرى، فأدنى المفاعلات دلالة هي المشاركة، ولكنها في سياقها الإنساني لا تخلو من مفاضلة، ويكاد تَمَحُّضُها للمشاركة يكون مستحيلًا، لأن الإنسان - بعنصر الروح فيه - نزَّاع إلى الأفضل والأكمل، وحتى لو نازعته طينيته، وفي ذلك مجال أبدي للتفاضل. لهذا اخترنا مصطلح المفاضلات من بين هذه الشبكة المفاهيمية التي تكتنفه، وتتقاطع معه، باعتباره أفضلها بلا منازع، لأن طرفيه يتشاركان ويتفاعلان في الفضل، وليس في شيء آخر، ممّا تتفاعل فيه أخواتها، مثل الغلبة والفخر والجدل؛ إذ ليست هذه الأشياء غاية في ذاتها، لأنها قد تحيل أحيانًا على أبعاد سلبية، خلافًا للفضل المتفرد بدلالته على الخير المحض، إذا عني به البُعد الأخلاقي، وليس مجرد «الفضل» بمعنى الزيادة، لأن هذا المعنى الأخير تنزع إليه كل المفاعلات سلبًا أو إيجابًا، فالمباغضة - مثلًا - تغالب في زيادة أحد الطرفين على الآخر في البغض، وبهذا الفضل - في معناه الأخلاقي - سميت أمَّهات الفضائل المُمَجَّدَة في كل الحضارات والأديان.

هذا بالإضافة إلى أن «المفاضلة» تستوعب - في عمومها - جميع شبكة المفاهيم الحافَّة بها، وليس العكس صحيحًا، إذ إن هاتيك المفاعلات كلها مفاضلات، ولكن ليس كل مغالبة أو مسابقة أو محاكمة تبتغي الفضل دائمًا، وهذا الفرق الدقيق هو سر تفضيلنا لهذا المفهوم عنوانًا للبحث مهيمنًا على أخواته.

الفصل الثاني

الأطر والمرجعيات

«إنَّ الأمورَ التي تَتَفَاضَلُ بها البُلْدَانُ... هي: المنْعَة، والصَّنْعَة، والبُقْعَة والشنْعة (السمعة) والمَساكِنُ والحَضَارَة، والعِمَارة والإثارة والنضارة»
(ابن الخطيب)[1]

كثيرة هي الخلفيات الكامنة وراء المفاضلات، ومتنوعة، حيث تنبثق من مرجعيات دينية ونفسية وثقافية واجتماعية وسياسية. وعلى الرغم من كونية هذه الأطر والمرجعيات، فإنها تتلون بلون البيئة التي تكتنفها. ومن هنا سنتناولها، مُرَكِّزِين على تلمُّسِ ملامح خصوصياتها الأندلسية، عبر شتات من الظواهر الدالة، لم يُكتب لها - بحسب علمي - أنْ تعايشت مِنْ قبْلُ ضمن نسق المفاضلات، وسيكون ذلك وفق خمسة مباحث.

أولًا: المرجعية الدينية

إن الإنسان - في تركيبته - مكون من قبضة من طين ونفحة من روح، وكلٌّ يجذبه إلى مصدره، وهو بينهما متردد، ومُتجاذَب دائما بين الخير والشر، بحسب قوة قطبي الجذب، وفي ذلك مجال فسيح للمفاضلة، يجعل

(1) لسان الدين محمد بن عبد الله ابن الخطيب، ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب.

عمر الإنسـان - والإنسـانية كلهـا - مسـرحًا أبديًـا للتفاضل. وإذا كـان الطين يجعل الإنسـان - يخلد إلى الأرض دائمًا، فإن الروح تنزع به أبدًا إلى السماء، وكلما صفـت الفطرة يتغلب النـزوع إلى الأفضل، إذ لا يكاد يوجد إنسـان إلا وهـو يتمنى الأفضل، ويسـعى إليه، وحتى لـو وجدناه - لغلبة الطين - يسـعى إلـى الأرذل، فربما لا يكون لذلك سبب، إلا أن التقدير خانه، فالتبسـت عليه الفجـاج.

في ضوء هذه الرؤية كانوا يفسـرون رئاسـة ابن الغماز البلنسي وعلو همته وأفضليته بـ «انتخاب طينته»[2]. ولعل الصوفيين هم أهم من رصد هذا التجاذب بيـن التسـامي الروحاني من جهـة، والخلود إلـى الأرض من جهة أخـرى، فأبو جعفر ابن الزيات البلشي الكلاعي (ت 728هـ/ 1328م) يقول، خارقًا حجاب الذات:

شـهودُ ذاتك سـرٌّ عنـكَ محْجوبُ	لـو كنـتَ تدركه لـم يبـقَ مطلوبُ
عُلْـوٌ وسـفْلٌ ومـن هـذا وذاك معًا	دوْرٌ على نقطة الاشـراف منْصوبُ
ومنـزل النفـس منـه مِيـمُ مركـزه	إنْ صحَّ للغرَض المقصود مطلوبُ
وإنْ تنـاءتْ مسـاويها فمنزلُهـا	أوْجُ الكمـال وتحت الأوْج تغليبُ
والـروح إنْ لمْ تخَنْـهُ النفْسُ قام به	في حضْرة القـدْس تخصيصٌ وتقريبُ[3]

إيمانًـا بهـذا التصـور، كانـوا يلهجـون بالدعـاء: «هيَّأتْـكَ يـدُ القـدرة هيئةً روْحانيـةً، وأحْيَـاكَ روحُ القدس حياة إلهية، وألبسـتْك الشـريعة لبـاسَ التقوى، وراشـتْك الطبيعة بريش النُّهى، حتى تطير مع الروحانييـن في مجال الصدِّيقين، إلى منازل المُقرَّبين، فتذوق برْدَ النعيم»[4]. وغير بعيد من الشـعراء المتصوفين،

---

(2) أبـو العباس أحمد بن أحمـد بن عبد اللـه الغبريني، عنـوان الدراية فيمن عرف مـن العلماء في المائـة السـابعة ببجايـة، حققه وعلق عليـه عادل نويهـض، ط 2 (بيـروت: دار الآفـاق الجديـدة، 1979)، ص 120.

(3) علـي بن عزيم الغرناطي بن عزيم الأندلسـي، مختـارات ابن عزيم الأندلسـي، تحقيق وتقديم عبد الحميد عبد الله هرامة (طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1993)، ص 89.

(4) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدري، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 1، ص 530.

يتموقع الشعراء المتفلسفون في تناول الموضوع، حيث ينقل أبو بكر ابن طفيل (ت 589هـ/ 1193م) الشعراء من مَناحَيِهم المستمرة على فرقة الأحباب، إلى فراق أعمق في كينونة الإنسان:

يا باكيًا فرقةَ الأحباب مِنْ شَحَطٍ ... هلّا بكيتَ فراق الروح للبدنِ
نورٌ تَرَدَّدَ في طينٍ إلى أجلٍ ... فانحاز عُلْوًا وخلَّى الطينَ للكفَنِ[5]

لا يخفى أن هذا الخطاب يستكنه مفاضلة - داخل كينونتنا - بين العنصر الروحي الباقي والعنصر الطيني الفاني، حيث يبقى التردد بين القطبين مضمارًا أزليًا للتفاضل. و«لمَّا كانت نفائسُ المواهب، وخطيراتُ الرغائب، مرتادةً لأجل النفس، التي بها مادة الحياة والحس، وهي نور البدن المُبصر، وسائسه المُدَبِّر، وجب - بحكم العقل الذي أفاض عليها سَناه، وأفْضَى إليها بهُداه - أنْ تكون العناية بدوام صحتها، موازية لتقدمها بالفضيلة على البدن ومَزِيَّتها، إذ كان لها البقاء وله الفناء، ولها الفوز في المعاد وله الانتقاض إلى الأضداد»[6].

من هنا كانت وظيفة الأديان هي تزكية النفوس، والتسامي بها على مثبطات الطين الجسدية، بما يُعَزِّزُ عامل الفطرة الآنف ذكره. والدين الإسلامي - وهو أكبر خلفيات الحضارة الأندلسية - يصرح بأن المفاضلة في الأحسن علة من علل الوجود، فالله تبارك وتعالى خلق الموت والحياة ليبلونا أيّنا أحسن عملًا، وبهذا تكون الحياة - كما أسلفنا - حَلَبَةً لمسابقة كبرى، لاختيار الأحسن فالأحسن.

هكذا كانت العقيدة الإسلامية تنتصب على مدرج ثلاثي متفاضل، يبدأ بالإسلام فالإيمان فالإحسان[7]، وكم من آية أو حديث نبوي يحض على ابتغاء

(5) أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 170.

(6) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 298 - 299.

(7) هناك رسالة لأبي الحسن الشُشتري (ت 688هـ/ 1289م) بعنوان: «المراتب الإيمانية، والإسلامية، والإحسانية». انظر: تراث الأندلس تكشيف وتقويم، بإشراف محمد حجي، 2 ج (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية؛ 1993)، ج 1:=

الأفضل والأكمل والأحسن حتى في القتل، «إذا قتلتم فأحسنوا القِتلة» كما في الحديث الشريف. والفقه، أيضًا، تتدرج فيه الأحكام الشرعية من الواجب إلى المندوب والمباح والمكروه والحرام.

مهما يكن، فإن التصوف في حد ذاته ينبني على التفاضل في مدارج السالكين، ومقامات العارفين، عبر العروج من عتمة الطين إلى نور الروح[8]. وإذا كان القرآن الكريم حدد مدارج تزكية النفس في محطات ثلاث، تبدأ من «النفس الأمّارة»، مرورًا بـ «النفس اللوامة»، وانتهاءً بـ«النفس المطمئنة»، تناسبًا مع مدارج الإسلام والإيمان والإحسان[9]، فإن ابن العربي المعافري يرى أن الوصول إلى «النفس المطمئنة» التي تعتبر سدرة منتهى السالكين، يمر عبر منازلَ: أوَّلُها: التوحيدُ، وثانيها: الذكرُ...[10]، ويرتبها ابن العريف (ت 536هـ/ 1239م) في كتابه **محاسن المجالس** «عشرة، وهي: الإرادة - الزهد - التوكل - الصبر - الحزن - الخوف - الرجاء - الشكر - المحبة - الشوق»[11].

مهما اختلفت تحديدات مدارج النفس ومقامات السلوك، فإن أصدق توصيف لها هو أن تسمّى «المعراج الصوفي»، بحسب عنونة حياة قارة لمسار التصوف عند الميرتلي (ت 604هـ/ 1208م) الذي وجدتْ «أنه مر بمراحل، أخذت فيها ميوله تقوى شيئًا فشيئًا، مع مر الزمن، إلى أن وصلت إلى أعلى

= لوائح المؤلفين والمؤلفات، ص 127، وقد حصر الساحلي المعمم المالقي الباب الثاني من كتابه: بغية السالك في أشرف المسالك: «في مقام الإسلام»، والثالث: «في مقام الإيمان»، والرابع: «في مقام الإحسان»، انظر: تراث الأندلس تكشيف وتقويم، ج 2: نماذج تقديم المؤلفين والمؤلفات، ص 164.

(8) لمحيي الدين بن عربي (638هـ/ 1241م) رسالة بعنوان: «مراتب التقوى»، ولأبي عبد الله بن عتيق التجيبي مؤلف بعنوان: «المسائل النورانية في المقامات الصوفية»، انظر: تراث الأندلس تكشيف وتقويم، ج 1: لوائح المؤلفين والمؤلفات، ص 127. ولأبي الطاهر محمد بن أحمد بن صفوان: كتاب عنوانه: منازل السائرين إلى الله (ص 128). كما تعرض لمنازل السائرين أيضًا صاحب كتاب: الطريقة البونية (انظر: ج 2: نماذج تقديم المؤلفين والمؤلفات، ص 169).

(9) انظر: حياة قارة، صنعة وتقديم، قراءة في أدب النفس: شعر أبي عمران الميرتلي الأندلسي (الرباط: دار الأمان، 2008)، ص 53 - 54.

(10) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، قانون التأويل، تحقيق محمد بن حسين السليماني (الرياض: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1986)، ص 160 - 161.

(11) تراث الأندلس تكشيف وتقويم، ج 2: نماذج تقديم المؤلفين والمؤلفات، ص 170.

مدارج التصوف والزهد في المرحلة الأخيرة من حياته، وهي فترة التأمل الديني والصوفي»[12].

هنـا تُختزل عنده المقامات في ثنائية التصـوف والزهد، حيث «يمثّل الزهد أعلى مقام في المعراج الصوفي عند الميرتلي ...لأنه مرتبط بمحبة الله، ..فصار الزهد أفضل الأحوال، لأن المحبة أعلى المقامات»[13].

تفسر قارة ذلك بأن «مرحلة الزهد مكملة لمرحلة التصوف عنده، أو بتعبير ابن العربي، يجب النظر بالعينين معًا: عين التصوف وعين الزهد... إنه أسلوب رفيع للزهد، يتحقق بعد مرحلة الوجد والكشف، ويسعى إلى خلق توازن بين أعمال الجوارح، وأعمال القلوب، بين الفرائض الظاهرة، والفرائض الباطنة»[14].

هناك أيضًا مفاضلة بين عزلة الصوفي ومشاركته، إذ يبدو أن لكل منهما وجاهته عند من يَتَبَنَّاه، فمعراج الصوفي – دائمًا – «متجاذب – في سلّم العرفان – بين الفناء والبقاء، بين الظاهر والباطن، بين الاستفادة من الحق سبحانه وتعالى، وإفادة الخلق»[15].

ثانيًا: المرجعية النفسية

يمكن أن تدخل المرجعية النفسية تحت ما يسمّى اليوم في نظريات علم النفس تعويض مركّب النقص، أو الاستجابة للتحدي، وما جرى مجراهما، مع ملاحظة أن الظواهر الموصوفة أكبر من النظريات، فهي قديمة والنظريات مستحدثة.

مهما يكن، فإن نشاط الإنســان – بما فيه تصرفاته اليومية – يخضع، بإرادة

(12) قارة، ص 59.

(13) المصـدر نفســه، ص 60، ويوافقه فـي ذلك أحمد بن محمـد بن العارف في كتابه محاسـن المجالس، انظر: تراث الأندلس تكشيف وتقويم، ج 2: نماذج تقديم المؤلفين والمؤلفات، ص 171.

(14) المصدر نفسه، ص 9.

(15) المصدر نفسه، ص 63.

مقصودة أو مُسْتَبْطَنَة، لسلطة المفاضلات، حين يفرق بين ما يأتي وما يدع، في جميع مناشط الحياة، ولكن الأندلسيين آمنوا بالفضل حتى اعتقدوه ملّة، إذ يقول ابن الخطيب بعد أيمان مغلظة:

إنما الفَضْلُ مِلَّةٌ خُتِمَتْ بابن خاتمةْ[16]

ما دام المقام هنا ليس مقام بسط، فإننا سنقتصر على نقاط نعتبرها مفاتيح لفهم البُعد النفسي لملّة الفضل وشرعة التفاضل في الأندلس، مع أنها لا تعدو كونها مجرد أمثلة لتجليات الإيمان بهذه الملّة، وذلك مثل:

1 - المغامرة والطموح

هما ظاهرتان رافقتا وجود الأندلس عبر التاريخ، فـ «الإشبان» الذي أخذت إسبانيا اسمها نسبة إليه، كان مجرد فلاح عادي، حتى تنبأ له الخضر - بحسب الأسطورة - بأنه سيحكم هذه البلاد، فدبَّتْ فيه روح المغامرة والطموح، حتى حكمها، وتعاقب عليها من بنيه خمسون ملكًا، أطلقوا عليها اسم جدهم[17]. كما أنّ فتح طارق بن زياد (92هـ/ 710م) لها كان مغامرة أخرى، وضع فيها جيشه أمام الأمر الواقع «العدو أمامكم والبحر من ورائكم»[18]، فكسبوا الرهان، وكانت فاتحة الوجود الإسلامي في شبه جزيرة إيبيريا.

ثم كان تأسيس عبد الرحمن الداخل للإمارة الأموية (138هـ/ 755م) فوق هذه الأرض هو الآخر مغامرة ثالثة، من فتى دخلها شريدًا طريدًا، بعدما فرَّ من مذبحة ما كاد ينجو فيها من أهله سواه، حيث نال على النجاح في هذه المغامرة لقب «صقر قريش» الذي أطلقه عليه خصمه اللدود خليفة الدولة العباسية في المشرق أبو جعفر المنصور[19]، و«الحق ما شهدت به الأعداء».

---

(16) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 6، ص 31.

(17) المصدر نفسه، ج 1، ص 134 - 135.

(18) المصدر نفسه ج 1، ص 112.

(19) أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم، دراسة وتقديم =

هذه ثلاثـة مفاصل من سـيرورة الوجود الأندلسـي، قامت علـى مغامرات ثلاث، كان لها ما بعدها.

2 - علو الهمة والأنفة

همـا خصيصتـان غيـر بعيدتين عـن سـالفتيهما، إذ فُطِـرَ الأندلسـيون على نزعة المفاضلات التي تولَّدَتْ عنها ظاهرة الانتزاء، وقابلية التمرد، والاسـتعداد للمغالبـة على المجد والسـلطان، وهو ما سـاعد علـى توالد دول عديـدة تناهز العشـرين فـي فتـرة الطوائف، فـوق رقعـة ضيقـة محصورة بيـن ممالـك عدة، تتناوشـها، وتأخذ الأرض من أطرافها. ويفسـر ذلك أن «الضابـط فيما يقال في أهل الأندلس، في هذا الشـأن، أنهم إذا وجدوا فارسًـا يبْرعُ الفرسـان، أو جوادًا يبرع الأجـواد، تهافتوا إلى نصرته، ونصبـوه ملِكًا، من غير تَدَبُّـرٍ في عاقبة الأمر إلى مَ يؤول»[20].

فما على أي مرشـح للسـلطة إلا أن تتحقق فيه شـروط علو الهمة، ويحقق البراعـة في مـا يريد خوض غمـار المفاضلة فيـه، فيكون النجـاح حينئذ حليفه، وقد كـان أكبر دعائهـم: «لا زالت هممهـم تعلو الهمـم وتفوقهـا»[21]. وقد عبّر الأندلسـيون نثرًا وشـعرًا عن همم لا حدود لطموحها، إذ يقول الفتح بن خاقان (ت 589هـ/ 1135م): «وإنـي وإن كنـت مـن هذا الصنف الأرضـي، والجنس البشـري، فلي نفس لا تقنع بمكانها، ولا تقرُّ إلا في مرفع كيْوانها، فهي لا تعرج إلا إلى السُّـهى، ولا تتفرج إلا في سـدرة المنتهـى، ولذلك لم تُبْدِ الابتسـام إلا لملكك، ولم ترَ الانتظام إلا في سـلكك»[22]، كمـا أن أبا جعفر أحمد بن عباس (ت 427هـ/ 1136م) لا يقف معراج همته عند سدرة المنتهى:

= وتحقيق وتعليق محمد زينهم محمد عزب (القاهرة: دار الفرجاني، 1994)، ص 110.

(20) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 201.

(21) أبـو إسـحاق إبراهيـم بن الحسـن البونسـي، كنـز الكتـاب ومنتخـب الآداب: السـفر الأول من النسـخة الكبـرى، تحقيق ودارسـة حياة قـارة، ج 2 في 1 مج (أبو ظبـي: المجمع الثقافـي، 2004)، ص 320.

(22) البونسي، ص 304.

لـي نفْـسٌ لا ترْتضـي الدهْـرَ عبْدًا   وجميـعَ الأنـام طـرًّا عبيـدا
لـوْ تَرَقَّـتْ فـوْق السـماكين يومًـا   لـم تـزلْ تبتغـي هنـاك صُعـودا[23]

على هذا الوتر عزف كثير من شـعراء الأندلس[24]، فهـذا خلف بن هارون القطيني، أحد أدباء القـرن الخامس الهجري/ الحادي عشـر الميلادي يقول في أبي محمد بن حزم:

يخوضُ إلـى المَجْـدِ والمكْرُماتِ   بحـارَ الخُطـوب وأهْوالَهـا
وإنْ ذكـرتْ للعُـلا غايـةٌ   تَرَقَّـى إليهـا وأهْـوَى لَهـا[25]

كذلك يعلن أبو بكر بن الملح (ت 500هـ/ 1107م) في شطر بيت له:

لي همة تتعدَّى حَدَّ صاحبها ....[26]

ما دام طموح الأندلسـيين وتسـامي هممهم ليس لهما سـقف في المثالية، فأبو المعالي ماجد بن محفوظ المتوفى في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي يُوصِي نفسه وغيره:

رِدِ المَجَـرَّةَ نهْـرًا إنْ ظمِئْـتَ ولا   تقْنَعْ بِبِرْضٍ منَ الآمـال أوْ ثَمَدِ[27]

لم يكونوا يجنحون إلى الواقعية إلا اضطرارًا، فـابن حزم يقول:

وفـي كلِّ مخلـوق تـراه تفاضـلٌ   فـرِدْ طيِّبًـا إنْ لـمْ يُتَـحْ لـكِ أطْيَبُ

(23) البونسي، ص 206.

(24) أبو حسـن علي بن موسـى بن سـعيد المغربي، المغرب فـي حلى المغرب، وضع حواشـيه خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 122، يقول أحدهم:
إذا بلغت إلى السماء فزد علا   كيما يغاظ بك العدى والحسد.

(25) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 212.

(26) أبـو نصر الفتح بـن محمد بن عبيد اللـه بن خاقان، قلائـد العقيان ومحاسـن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ج 2، ص 564.

(27) أبو عبـد الله محمد بن عبد اللـه بن أبي بكر بن الأبـار، تحفة القادم، أعاد بنـاءه وعلق عليه إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 134.

ولا تـرْضَ وِرْدَ الرَّنْـقِ إلاَّ ضرورةً   إذَا لمْ يكنْ في الأرْضِ حاشاهُ مَشْرَبُ [28]

حتى في مجال الحب المتسامي، تندرج توصية ابن صناديد:

لا تـكـــــنْ تـعْشـــــقُ إلا   أمْلَـــحَ العـــالَـمِ طُـــرًّا

فـــإذا مـــتَّ غـــرامًـا   وهـــوَى ألـفَـيْــتَ عـــذْرَا

عَـجَـــبًا ممنْ يَـــرَى الشـمْـــ   سَ ويُضْـفِـــي الحُـبَّ بَـــذْرا [29]

هكـذا يتجلى عبـر هذه الومضـات تعالي همـم القوم علـى أرضيتهـا، ونزوعها السـماوي في إطار المفاضلات، وهذا ما يفسر ما أشـرنا إليه سابقًا في الحديث عن العوامل الفطرية من ازدواجية التركيب الإنساني بين الطين والروح وتجاذبه بينهما.

3 - الافتخار

يُعدّ ظاهرة حاضرة بقوة في الثقافة الأندلسـية، حيث تجـد مناخها الملائم في بيئة مثل هذه، يسـودها التدافع والتنافس، مع ملاحظة أن الافتخار قلما ينمو إلا في ظل نكران من الطرف الآخر، أو انتقاص، وذلك شـيء عاشـه الأندلسي من الداخل والخارج، فاستشعره، دائمًا، بمرارة، وما صرخة ابن حزم:

أنا الشـمسُ في جَـوِّ العُلـوم مُنيرة   ولكنّ عيْبي أنّ مَطلعـيَ الغرْبُ [30]

إلا صدى لهذا الإحسـاس بالضيـم المزدوج من الأقـارب والأباعد، ولكن هذا الافتخار - على كل حال - قد يغدو ظاهرة صحية إذا أُخْضِعَ لمناخ المفاضلات الشريفة، وهيمنة النزوع إلى الأكمل.

---

(28) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، قدّم له وحققه إحسـان عباس ([تونس]: دار المعارف، 1992)، ص 182.

(29) عبد الوهاب بن منصور، أعـلام المغرب العربي، مج 5 (الرباط: المطبعة الملكية، 1978)، مج 1، ص 96.

(30) الحميدي، ص 310.

4 - التحاسد

ربما كان التحاسـد من دوافع الافتخار، لأن الجـو الذي ينموان فيه واحد. ومن الطريف أن التحاسـد في الأندلس اتخذ فلسـفة متميزة، جعلت منه - أكثر من غيرها - شـيئًا محمودًا ومحببًا لدى المحسود، حتى ليدعى له بدوامه، بينما هو شـيء مذموم بالنسـبة إلى الحاسـد يدعـى عليه ببقـاء دواعيـه. والغريب أن ظاهرة التحاسد الإيجابي هذه ألقت بظلها على ميلاد الأندلس الإسلامية خلال بواكيـر الفتح، إذ إن موسـى بن نصيـر(ت97 هـ/ 716م) - بحسـب المقري - خلال دخوله إلى الأندلس فاتحًـا، «تنكب الجبل الذي حله طارق، ودخل على الموضـع المنسـوب إليـه، والمعـروف الآن بجبل موسـى، فلما احتـل الجزيرة الخضراء، قال: «ما كنت لأسْـلك طريـق طارق، ولا أقفو أثـرَه، فقال له العلوجُ الأدِلَّاءُ أصحابُ يوليان: نحن نُسْلِكُكَ طريقًا هو أشرفُ من طريقه، وندُلُّكَ على مُدُنٍ هي أعْظَمُ خَطَـرًا وأعْظَمُ خَطْبًا وأوْسَـعُ غُنْمًا من مَدائنه، لـمْ تُفْتَحْ، يَفْتَحها اللهُ عليكَ، فمُلِئَ سُرورًا، وكان شُفُوفُ طارق قدْ غَمَّهُ»[31].

لمزيد من تأصيل منزع الأندلسـيين في التحاسـد، نلقي نظرة على إسهاب صاحب المسهب في تمجيد صفات القائد موسى بن نصير، ثم تعقيبه على ذلك مستدركًا ومستطردًا، حيث يقول: «إلا أنه كان يغلب عليه ما لا يكاد رئيس يسلم منه، وهو الحقد والحسد، والمنافسة لا تخلو من ذلك، وأنشد بعض الرؤساء:

وليس كبير القوم من يحمل الحقدا

فقلبه الرئيس، وقال:

وليس كبير القوم من يترك الحقدا

ثم قال: إن السـيد إذا ترك إضمار الخير والشـر والمجازاة عليهما اجْتُرِئَ عليه،

---

(31) انظـر: المقري، نفح الطيـب، ج 1، ص 252. هنا قـد يُعْترض على وضْع موسـى بن نصير في سياق الحسد لطارق، تنزيهًا لشخصه، واسـتبعادًا لحسد المتبوع للتابع، ولكن سياق المقري هنا يشي بذلك، حيث يقول: «وكان شفوف طارق قد غَمَّهُ»، والعُهْدَة عليه، مع أن الغبطة حسد إيجابي.

ولكـن الأصوب أن يكون الرأي ميزانًا، لا يزن لوافٍ بناقصٍ، ولا لناقصٍ بوافٍ، ويدير أمره على ما يقتضيه الزمان، ويقدر فيه حسن العاقبة»[32].

خلاصة الأمر أن الحسـد مظهر من مظاهر روح المفاضلة الضاربة الجذور في أنسـاق الحضارة الأندلسـية بمختلف مناحيها، وفي ضوء ذلك يُعتبر الحسد قرينًـا للمجـد والفضـل، وزواله يعني انقشـاع النعم عن المحسـود، وبنـاء عليه يصبـح طعمـه - بحسـب ذوق المحسـود - شـهيًا مسـتطابًا، وإن كـان جحيمًا يسـتعر بين ضلوع الحاسـد، ومن هنـا كانوا يدعون للمحسـود بدوامـه وكثرته، فهذا أبو عيسـى ابن لبون، أمير «مربيطر»، بنواحي «بلنسـية»، يخاطب ابن عمار (ت477هـ/ 1084م):

فغـدوتَ أكثرَهمْ حَسـودًا في العُلا	إنَّ الكريـمَ طَليبـةَ الحُسَّـادِ
وبـدا بفضلـك نقـصُ كلِّ معانـدٍ	تتبَيَّـن الأشـياءُ بالأضـدادِ[33]

استشعارًا لنعمة الحسـد، باعتباره محفزًا على الإبداع والفضل عمومًا، يقول أبو حيان الغرناطي (ت 745هـ/ 1344م):

عداتـي لهـمْ فضـلٌ علـيَّ ومِنَّـةٌ	فلا أذْهَـب الرحمنُ عنِّـي الأعاديا
هـمُ بحثـوا عـنْ زَلَّتِـي فاجْتَنَبْتُهـا	وهمْ نافسوني فاكْتَسَـبْتُ المَعاليا[34]

الواقـع أن الأندلس، بحسـب رأي ابـن حزم موطـن مميّز للحسـد، حيث يفسـر صعوبة التأليف فيها بما «خُصَّتْ به من حسـد أهلها للعالم الظاهر فيهم، الماهر منهم»[35].

5 - تحريض الإبداع

تُعتبر المنافسات والمفاضلات محرضًا للإبداع، بما تستفزّه في نفس كل من

---

(32) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 268.
(33) ابن خاقان، ج 1، ص 223.
(34) المقري، نفح الطيب، ج 2، ص 536.
(35) المصدر نفسه، ج 1، ص 167.

المتفاضلين من طاقات فنية وعلمية، في مقابل هجوم خصمه، انسجامًا مع فطرة الدفاع عن النفس، حرصًا على البقاء، وتحقيقًا للذات المُهَدَّدَةِ بالنفي المَعْنوي.

هكذا يرى جرجي زيدان - ضمن عوامل الإبداع عند العرب - أنهم قد «حثّهم على قول الشعر ما كان يدور بينهم من حروب ومنافسات»[36]. وغير بعيد عن ذلك يقول إحسان عباس حين تحدث عن فترة ابن حمديس الصقلي (ت 527هـ/ 1133م) في إشبيلية، في بلاط بني عباد، جاعلًا ضمن أسباب تألقه أنه وجدَ هناك موردًا كثير الزحام، «ومن لمع اسمه بين المتزاحمين فذلك دليل على جودة الشعر لديه... وقد نقول إن المنافسة قد حملته على تجويد قصائده»[37].

قبل هذا وذلك أدركَ حقيقة تحريض المنافسة على الإبداع ابنُ سريج القاضي (ت 306هـ/ 918م) غريم ابن داود الظاهري (ت297هـ/ 910م) صاحب كتاب الزهرة، فـ «لمّا بلغته وفاته كان يكتب فألقى الكراسة من يده، وقال: مات من كنت أحث نفسي وأجهدها على الانشغال بمناظرته ومقاومته»[38].

هكذا يوضح لنا هذا المقتبس مدى إدراك القدماء من معاصري الأندلسيين - في المشرق - لدور جو المفاضلات في شحذ القريحة، وتحريضها على التجويد والإبداع، بل إن ابن الربيب القيرواني يرى أن جو التنافس الذي ساد بين حكام الأندلس شجَّعَ المعارف والإبداعات، فأعطى نتائج مذهلة إذ «شَجُعَ الجَبَانُ، وأقْدَمَ الهَيَّابُ، ونَبَهَ الخاملُ، وعَلِمَ الجاهلُ، ونطقَ العِييُّ، وشَعُرَ البَكِيُّ، واسْتَنْسَرَ البُغاثُ، وتَثَعْبَنَ الحُفاثُ، فتنافس الناس في العلوم، وكثُرَ الحُذَّاقُ في جميع الفنون»[39].

---

(36) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، 2 ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983)، ج 1، ص 63.

(37) أبو محمد عبد الجبار بن أبو بكر بن حمديس، ديوان ابن حمديس، صححه وقدم له إحسان عباس (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ص 8 - 11.

(38) ابن حمديس، ص 9.

(39) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 151.

6 – تحقيق الذات

يتمثّل تحقيق الذات في تحقيق التوازن النفسي والرضى عن الذات، حين يشعر المبدع بقدرته على التصدي للخصم والند، أو الانتصار عليه وتجاوزه في قدراته، وخصوصًا أن المفاضلة وأخواتها لا تكاد تحدث إلا بين الأقران، وهو ما يجعل مماثلة الندين، أو تفوق أحدهما على الآخر سر سعادة لدى الأول، وقد يكون ذلك بين قدوة ومقتدٍ به، حيث يرى عصام نور الدين «أن سبب المنافسة بين أبي حيان وابن مالك (ت 672هـ/ 1273م)، ثم بين ابن هشام وأبي حيان يعود إلى المنافسة التي تحدث بين أبناء البلد الواحد والبيئة الواحدة، والمهنة الواحدة، حبًّا في الطموح، ورغبة في الشهرة وحرصًا على المجد، فيحاول الناشئ التصدي لأستاذه، أضف إلى ذلك أن ابن هشام لم يظفر من أستاذه أبي حيان بكلمة إعجاب»[40].

قبل هذا قال الشوكاني (1250هـ/ 1834م) عن معارضات ابن هشام (855هـ/ 1451م) لأبي حيان (ت 745هـ/ 1344م): «لعل ذلك – والله أعلم – لكون أبي حيان كان متفردًا بهذا الفن في ذلك العصر، غير مدافع، عن السبق فيه، ثم كان المتفرد بعده هو صاحب الترجمة (ابن هشام).

كثيرًا ما ينافس الرجل من كان قبله في رتبته التي صار إليها، إظهارًا لفضل نفسه بالاقتدار على مزاحمته لمن كان قبله، أو التمكن من البلوغ إلى ما لم يبلغ إليه»[41].

لعل في هذا التحليل النفسي السابق على نظريات علم النفس الحديثة، كفاية لتسويغ هذا العنوان. وغير بعيد عن هذا المتكأ النفسي نجد تحليل أغلب الأدباء المحدثين لعلاقة الأندلس بالمشرق لا تخرج عن هذا السياق، إذ تحوم

---

(40) عصام نور الدين، ابن هشام الأنصاري: حياته ومنهجه النحوي (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1989).

(41) محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، 2 ج (القاهرة: [معروف عبد الله باسندوه، 1929])، ج 1، ص 401 – 402.

حول: مُرَكَّب النقْص والتعْويض والذاكـرة العاطفية وما شـابه ذلـك[42].

7 - رثاء الشاعر نفسه

هو أيضًا من مظاهر تعلّق الأندلسـيين بالفضل وبقاء الذكر الحسـن «لسان صدق في الآخرين»، إذ نرى كثيرًا من الشـعراء هناك حرصوا على رثاء أنفسهم، وحَثُّوا أصدقاءَهم على المبالغة في تأبينهم بعد موتهم، إشباعًا لرغبتهم الجامحة في تحقيق الذات، ودغدغة الأنا المهددة بالانقراض بعد الموت، ومثال ذلك ما خاطب به أبو عامر ابن شهيد صديقَه ابنَ حزْم:

عليـكَ سـلامُ اللـه إنِّـى مُفَـارقٌ	وحسْـبُكَ زادًا مـنْ حبيـبٍ مُفارِقِ
فـلا تنْـسَ تأبينـي إذا مـا فقَدْتَنِـي	وتذكـار أيَّامِـي وفضْـل سَـوابقِي
وحَـرِّكْ لـهُ باللـهِ مـنْ أهْـلِ فَنِّنَـا	- إذا غيَّبُونـي - كُلَّ شَـهْمٍ غرانِقِ
عسَى هَامَتِي فِي القبْرِ تَسْمَعُ بَعْضَهُ	بِتَرْجيـعِ سَـارٍ أوْ بِتَطْريـبِ طـارِقِ
فلي فـي ادِّكـاري بَعْدَ مَوْتِـى راحَةٌ	فَـلا تَمْنَعُونِيهَـا علالَـةَ زاهـقِ[43]

رثى أبو الوليد ابن زيدون (ت 463هـ/ 1071م) نفسَـه[44]، وكذلك فعل ابن عمار[45] والمعتمد بن عباد[46] وابن الخطيب[47]، بل إن هناك ما يمكن أن نسمّيه «ديوان شواهد القبور» الذي كتبه أصحابه في حياتهم، وقد وضعتُ اليدَ على كثير منه[48]، مما يعني استمرار الظاهرة، مرافقة للأندلسي حتى النهاية.

(42) انظر: عبـد العالي بو طيب، «علاقة الهامـش بالمركز في الأدب العربي،» جذور، السـنة 4، العدد 7 (كانون الأول/ ديسـمبر 2001)، ص 332، وما بعدها، حيث تعرض لآراء أحمد أمين وشوقي ضيف وعبد العزيز عتيق، وأحمد هيكل، وغيرهم.

(43) الحميدي، ص 133 - 134، وابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 203.

(44) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 216.

(45) المصدر نفسه، ج 2، ص 223.

(46) المصدر نفسه، ج 2، ص 43.

(47) المقري، نفح الطيب، ج 5، ص 111.

(48) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 24 - 25، 38، 72، 84 - 85 و146.

ثالثًا: المرجعية الثقافية

تتمثّل هذه المرجعية في وجود جو ثقافي يسود الأندلس، حيث كان هناك دائمًا مرجعيات مثقفة، مهيأة لمنافسة المرجعيات الخارجية، وللتنافس في ما بينها، من خلال الحرص على توفير بلاطات تتماهى فيها السياسة بالثقافة والثقافة بالسياسة، وتَنْدَكُّ الحدود ما بينهما. وقد حُوّلت هذه البلاطات إلى حلبات ومسارح لتسابق القرائح والعبقريات وتقادح الأفكار، وهو ما شجع روح المفاضلات على جميع المستويات، حيث توافر لها الدعم المادي والمعنوي الكفيل بتأجيج الرغبة فيها، ولا أدل على ذلك من أن مدونتنا المعتمدة في هذا البحث لا يكاد يوجد نص من نصوصها إلا وهو مكتوب تحت بصر أحد هؤلاء الحكام، أو لأجله، أو بإيعاز منه، وهكذا ازدهرت المجالس العلمية والأدبية التي كانت النخب السياسية المثقفة تعتبر وجودها مدعاة لبعث روح المفاضلة، ومجالًا فسيحًا لها، كما ازدهرت نهضة علمية وإبداعية واسعة المدى، وفي مختلف التخصصات، وانتشرت المكتبات الرسمية والخصوصية، كما سنرى لاحقًا.

1 - التكملات

هي من تجليات ثقافة المفاضلات السائدة في الأندلس، حيث شاع التأليف في التكملات والصلات والتذييلات، وحتى تكملة التكملات وصلة الصلات، إضافة إلى الاستدراكات والشروح والمعارضات، وهي كلها ظواهر دالة بوضوح على شعور الأندلسي بمسؤوليته تجاه مشروع ثقافي قومي وطني كبير، يكمل فيه اللاحق السابق، ويصل ما انقطع من مجهوده، ويذيِّلُ ما جاء به بما فاته، وما استجدَّ بعده، ويستدرك عليه بعض الأخطاء والنواقص، ويشرح الغامض، وهو ما يوحي بأن هذا الأخير حريص على الانخراط في هذه العمليات الشاقة، تظاهرًا بقدراته، ونزوعًا إلى الأكمل له ولوطنه ولثقافته، وهذه الظواهر كلها تَسْتَبْطِنُ روح المفاضلة وحتى إنْ لم تفصح عن ذلك، أو ادَّعتْ خلافه من تقصير اللاحق عن شأو السابق تواضعًا.

2 - الرحلات

إنها ليست - في نظرنا - مجرد سَفَر أفقي في المكان برًّا وبحرًا لاكتشاف فضاءاته، بقدر ما هي رحلة معنوية، تهدف إلى توسيع الذات والمدارك؛ إنها سَفَر أفقي وعمودي في فضاءات المعارف والمنافع، توقًا إلى الأفضل والأجمل والأكمل. وليست «التوابع والزوابع» عند ابن شهيد في مجال الأدب، و«التجليات» في التصوف عند ابن عربي (ت 638هـ/ 1241م)، و«المقامات» عند السرقسطي وغيره، إلا رحلات خيالية تبتغي المفاضلة مع النماذج السابقة ولو في عالم افتراضي.

إذا كانت أهداف الرحلة متعددة، بتعدد دوافعها السياسية: نفيًا أو لجوءًا، والتجارية: توريدًا وتصديرًا، والدينية: حجًّا وعمرة، والمعرفية: تعلمًا وتعليمًا، والعرفانية الصوفية: سياحة واعتبارًا، فإن هذه الأهداف كلها لا يكاد يستقل بعضها عن بعض. ولعل الغرض الثقافي هو الغرض المهيمن الجامع الذي لا تخلو منه أي رحلة، إذ كل الرحلاتتثاقف أو لا تكون.

تأريخًا لهذا التثاقف عبر الرحلات من الأندلس وإليها، خصص المقري (1041هـ/ 1632م) معظم الجزء الثاني من «نفحه» للراحلين من الأندلس إلى المشرق، وعددهم (307)، بينما كرس أغلب الجزء الثالث للراحلين إليها، وعددهم (475)، وهم الأكثر، وهو ما يعني قوة جاذبيتها في التقاطب التفاضلي، ولا سيما أن الرحلة إلى المشرق يطغى عليها الغرض الديني: «الحج»، خلافًا للرحلة إلى الأندلس التي ينتفي عنها هذا المأرب الديني، فلا يكون لها سبب - في الأغلب - إلا البحث عن وطن أفضل للجوء السياسي أو النجعة.

إذا كانت الرحلات العلمية هي أمسّ أخواتها صلة بهذا الموضوع، فإننا ننبه على أن الأندلسي كان يرتحل إلى المشرق بعدما حصل في بلده على الاكتفاء الذاتي معرفيًا، إن كان هناك اكتفاء علمي، وخير مثال لذلك أبو جعفر اللبلي أحمد بن يوسف الفهري (623 - 691هـ/ 1226 - 1292م)، الذي «حج

البيت الحرام، ولم يستفد بالمشرق علمًا، لأنه ما ارتحل إلا بعد الأستاذية، والاقتصار على ما علم»[49].

مع ذلك تبقى الرحلة - عند الأندلسي - رحلة في مدارج الفضل، مهما حصل الاكتفاء المعرفي، فأبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الخزرجي الشاطبي (ت 691هـ/ 1292م)، «رحل، وحج، وكانت رحلته بعد تحصيله، فزاد فضلًا إلى فضله، ونبلًا كثيرًا إلى نبله»[50].

زد على ذلك أن الرحلة عند الأندلسي كانت استكشافًا لأهل الفضل، إذ يقول ابن سعيد عن أبي العباس أحمد الغساني (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) كاتب ملك أفريقيا: «وكفاك أني اختبرت الفضلاء من البحر المحيط، إلى حضرة القاهرة، فما رأيت أحسن ولا أفضل عشرة منه»[51].

كما أن الرحلة العرفانية الصوفية في الأندلس تمتد حتى إلى ما بعد الموت، حيث «ما ثم موت، إنما هي نقلة من محل إلى محل، والموت للعارفين مشاهدة واضحة للحق، وشيء يوصل الحبيب إلى المحبوب، وأن المعرفة في الآخرة مشاهدة، فمن زرع نواة أنبتت تمرًا، ومن زرع نبقًا أنبت شوكًا»[52].

3 - الإجازات والبرامج

هي أيضًا - وما دار في فلكها - نزوع إلى تضخيم الذات، وتعظيم الأنا العالمة أو المتعلمة، من خلال احتوائها ذوات وأنوات كبيرة وكثيرة، تتطاول بتسلقها على أكتاف قامات باسقة وشامخة، كما نتفاخر اليوم بتفاوت الشهادات الأكاديمية عددًا وعمقًا.

4 - الرسائل

إن إحساس الأندلسيين بدور هذه المفاضلات في تخليد المآثر، ولا سيما من

(49) الغبريني، ص 345.

(50) المصدر نفسه، ص 115.

(51) المقري، نفح الطيب، ج 2، ص 332.

(52) المصدر نفسه، ج 2، ص 176.

خلال فعل الكتابة، كان واضحًا لكل ذي عينين، حيث إن قلق المتوجسين من ضياع علم العلماء بموتهم إذا لم يُدَوَّنْ، كان هو باعث رسالة ابن الربيب إلى ابن حزم؛ إذ أوضح أن «علماء الأمصار احتالوا لبقاء ذكر ملوكهم احتيال الأكياس، فألَّفوا دواوين لها ذكر مجدد طول الأبد»، بينما العالِم الأندلسي ما دام - على الرغم من علمه - يتهيب التأليف والتدوين، فإنه «إذا اخترَمَتْهُ مَنِيَّتُه دُفِنَ معه أدبُه وعلمُه، فمات ذِكْرُه، وانقطعَ خَبَرُه»[53]. وكان رد أبي محمد بن حزم على هذا الاتهام بإثبات خلاف ما ذهب إليه ابن الربيب القيرواني، حيث عرض مسْرِدًا طويلًا من المؤلفات المخلدة لمآثر الأندلسيين في المجالات المختلفة، بعد أنْ اعترف بصعوبة التأليف فيها، نظرًا إلى ما «خصت به من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم، الماهر منهم»، ثم عقب قائلًا: «وعلى ذلك، فقد جُمعَ ما ظنه الظان غير مجموع»[54].

منتهيًا إلى أن الأندلس «على بعده عن ينبوع العلم، ونأيه عن محلة العلماء، فقد ذكرْتُ من تآليف أهله، ما إنْ طُلب مثلها بفارس أو الأهواز أو ديار مضر أو ديار ربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك، على قرب المسافة في هذه البلاد من العراق التي هي دار هجرة الفهم وذويه، ومراد المعارف وأربابها»[55].

لا شك في أن أغلب هذه التآليف المخلدة لمآثر الأندلس كانت روح المفاضلة باعثها، أكان مع المشرق أم مع المغرب، وهو ما يعني إيمان أهل الأندلس بدور المفاضلات المكتوبة في هذا المجال، وخير مثال لذلك تحريض السلطات والنخب السياسية والثقافية في المجتمع الأندلسي والمغربي على إثارة رياح هذه المفاضلات، والحرص على تدوينها، حتى لا تذهب ثمراتها جُفاءً، وأفضل شاهد هنا هو رد الأمير الموحدي أبي يحيى على الشقندي وابن المعلم الطنجي، حين قال: «الرأي عندي أن يعمل كل واحد منكما رسالة في تفضيل بلده، فالكلام هنا يطول ويمر ضياعًا، وأرجو إن أخليتما له فكركما، يصدر عنكما ما يحسن تخليده، ففعلا ذلك»[56].

---

(53) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 158.
(54) المصدر نفسه، ج 1، ص 167.
(55) المصدر نفسه، ج 1، ص 177.
(56) المصدر نفسه، ص 186.

رابعًا: المرجعية الاجتماعية

إن بنية المجتمع العرقية كانت بنية مركّبة، ومتفاعلة الجينات، وهو ما خلق مجتمعًا متعدد العناصر والمكونات ذوات الخلفيات الحضارية المتنوعة، وذلك ما هيأ الجو لروح المفاضلة بين فئات المجتمع داخليًا، وبينها وبين عوالمها الخارجية، صراع الفرع مع الأصل، حين يشعر الأصل بأنه مصدر النسغ الذي يستمد منه الفرع حياته، وهو الساق التي تحمله وتحتمله، بينما يشعر الفرع بأن الجذع بدأ يخشوشن ويجف، وأنه هو الأنضر والأكثر ثمرًا وغضارة.

1 - ظاهرة الطبقات والمراتب

تُعتبر هذه الظاهرة تكريسًا للطموح والمغامرة وعلو الهمة والأنفة، إذ كان هنالك نزوع من طرف النخب إلى وضع سلّم طبقي تتدرج عبره فئات المجتمع، حتى يعرف كلٌ مكانه، ولكن الواقع أن تلك الخصائص السابقة لم تساعد في ثبات الطبقات وتثبيتها، بقدر ما ساعدت على تغيرها وتناوبها على المواقع باستمرار، لأنه لم يكن في الأندلس المفطورة على روح المفاضلة أحد يرضى بالدرجات الدنيا في سلّم طبقات المجتمع، ولهذا لم نكن نعدم من أصبح في قمة الهرم بعد ما كان في قاعدته[57]. وهكذا ظلت فكرة الطبقات مجالًا للتفاضل ومظهرًا له في الوقت نفسه، وتكريسًا لذلك أُلِّفَتْ كتبٌ كثيرة في الطبقات الأندلسية، وحاولت السلطات السياسية، منذ تشكل الدولة الأموية، أن ترسي دعائم مراسيم تحترم التفاوت الطبقي في نظام المجالس والصفوف والاستقبالات، فالأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط الذي حكم ثلاثين عامًا (238 - 273هـ/ 852 - 886م) «هو الذي قسم مراتب أهل الخدمة، وفصل خططهم... وأشعرهم التعظيم والتجلة..»[58].

التزامًا بهذه التراتبية، بحسب مراسيم التشريفات التي ترسَّخت في الذهنية

---

(57) انظر: ابن بسام الشنتريني، ج 4، ص 24 و146 - 147.

(58) أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، حققه وقدم له محمود علي مكي (القاهرة: [لجنة إحياء التراث الإسلامي]، 1971)، ج 2، ص 137.

الأندلسية، أصبح هناك حساسية لدى الأندلسي الطموح الأبي، من الدلالة الرمزية لهذه المواقع، في المجالس والمَصَافِّ، لا يكاد يوجد من يتقبلها راضيًا، ولا سيما الشعراء والعلماء. وخير مثال لذلك أن المعتمد بن عباد كان - في حياة أبيه - يتحرج من إلزامية انخفاض مجلس ابن زيدون، عن مجلسه، فكتب إليه:

أيها المُنْحَطُّ عَنِّي مجْلِسًا   ولهُ في النفْس أعْلى مجلسِ
بفؤادي لكَ حُبٌّ يقْتَضي   أنْ تُرَى تُحْمَل فوْقَ الأرْؤسِ[59]

في ضوء هذا صار احتلال صدور المجالس والمَصَافِّ مفخرة أساسية لدى الأندلسيين، ولذلك نجد ابن زيدون - بعدما بوّأه المعتمد موقعه المرموق في بلاطه - يقول:

إذا ما اسْتَوَى في الدَّسْتِ عاقِدَ حبْوَةٍ   وقامَ سِماطَا حفْلِهِ فلِي الصدْرُ[60]

عندما دخل علي بن الحسن بن أضحى الهمداني (ت 540هـ/ 1145م) مجلسًا مزدحمًا، قعد في آخر الناس، وقال، منبهًا على قدره:

نحْنُ الأهِلَّةُ في ظلام الحنْدسِ   حيْثُ احْتَلَلْنا فهْو صدْرُ المَجْلِسِ[61]

بهذا التصدر يمدح ابن خفاجة (ت 533هـ/ 1139م) آل حمدين[62].

إذا كان بعض العلماء يعتبر أن تكريمه مستحق، بما يحمله « من الأدب، الذي به يرتقى إلى علياء الرتب»[63]، فإن ابن خفاجة - في سياق آخر - يَصْرِفُ

(59) ابن خاقان، ج 1، ص 59.

(60) المصدر نفسه، ص 240.

(61) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 87، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، **الحلة السيراء: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة**، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 285.

(62) المصدر نفسه، ج 3، ص 369، حيث يقول:

من آل حمدين الألى حليت بهم   قدمًا صدور كتائب ومجالس

(63) المصدر نفسه، ص 341.

مَقْصَدِية التعلم أو التعالم هذه إلى منحى سلبي، حين يقول:

دَرَسُوا العُلُومَ لِيَمْلِكُوا بِجِدَالِهِمْ فيهَا صُدُورَ مَرَاتِبٍ ومَجالِسِ[64]

في هذا الإطار كانت فكرة التقديم والتأخير حاضرة بقوة، ومرعية حتى في منهجيات الكتب الأندلسية، حيث تبدأ غالبًا بأصحاب المراكز السامية، من الأمراء والوزراء. وعلى هذا المنهج بُنيت الذخيرة والجذوة والحلة والمطمح...

مهما يكن، فإن التدرج سنّة كونية، انتبه الأندلسيون لسَرَيانه في الوجود، فهو - عندهم - «مُطَّرِدٌ حتى في النبوة، وتحمل الرسالة... وإذا اعتبرتَ معنى التدرج، وجدْتَه في كل موجود من الحيوان، والنبات، على رتب النمو»[65]. في ضوء هذا التصور بنى ابن خيرة المواعيني (ت 564هـ/ 1168م) كتابه **ريحان الألباب** على نسق هرمي طريف، فيه مراتب ومراقب وثنيات[66].

2 - ألقاب التشريف

حرص الأندلسيون على المخاطبة بألقاب الوزير وذي الوزارتين والحاجب والكاتب والشاعر والفقيه والقائد، بالإضافة إلى الألقاب الأميرية والملكية المعروفة. وهُم لم يسرفوا في هذه الألقاب إسراف المشارقة فيها، وخصوصًا في عهد الحكام الأتراك والمماليك وغيرهم من حكام المسلمين ذوي الأصول غير العربية. ومع ذلك كان هناك ألقاب معتبرة ومصونة لذويها، ومتنافَس عليها، ولا سيما لقب الحاجب الذي أعطته الأندلس أول مرة رتبة فوق الوزراء، شبيهة برئيس الحكومة، وذلك منذ عهد عبد الرحمن بن الحكم (الأوسط)، ثم ازدهرت الألقاب السلطانية في عهد عبد الرحمن الناصر (ت 350هـ/ 961م)، الذي كان أول أمير أموي في الأندلس يتسمى بالخلافة الكبرى، متشرفًا بلقب

(64) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2 (القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، ص 305 و366.

(65) مصطفى الحيا، «ريحان الألباب وريعان الشباب في مراتب الآداب، لابن خيرة المواعيني» (رسالة ماجستير في الأدب العربي، كلية الآداب، الرباط، آكدال، 1988 - 1989)، ص 18.

(66) المصدر نفسه، ج1 من النص المحقق.

«الناصر لدين الله»، فاتحًا المجال بعده لملوك الطوائف الذين صاروا «يتباهون في أحـوال الملك حتى في الألقـاب... وترفعوا إلى طبقات السـلطنة العظمى، وذلك لما في جزيرتهم من أسباب التَرَفُّهِ والضخامة التي تتوزع على ملوك شتى فتكفيهم، وتنهض بهم للمباهاة»[67].

هكذا يتضـح من خلال هذا كلـه أن الألقـاب مظهر مهم مـن مظاهر روح المفاضلات الأندلسية.

3 – حسن المظهر

هو أيضًـا من هـذه التجليـات العامة لهـذه الظاهرة في نفسـية الأندلسـي، النزّاعـة – غالبًـا – إلى عدم الدروشـة، حتى عُـرف عنهم أنهـم «أشـد خلق الله اعتناء بنظافة ما يلبسـون وما يفترشـون وغير ذلك ممّا يتعلق بهم»[68]. وكثيرًا ما يحلون من يترجمون له بأنه كان «ذا سَـمْتٍ حسَـنٍ»، أو «مُسْمِتًا»[69]؛ فأبو شاكر عبـد الواحد بن محمـد التجيبـي القبـري (ت 456هـ/ 1064م) كان «وسـيمًا، حسن الهيئة والخلق، حسـن السمت»[70]، وأبو القاسـم عبد الرحمن بن محمد البياسـي الجهنـي (ت 525هـ/ 1131م) كـان «ذا دين وفضل، كامـل المروءة، عالي الهمة، عطر الرائحة، حسن الملبس»[71].

هنا لا بد من أن تكون الفضائل تتلبس بحسن المظهر، حتى يكون دالًا على مخبـر وجوهر، إذ الملبـس وحده – ومهما يكـن جميلًا وبهيًا – لا يُغني شـيئًا، إن تردى به «جسـم البغال وأحـلام العصافيـر»، ولذلك يقول أبو بكـر الزبيدي (ت 376هـ/ 986م):

---

(67) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 148.

(68) المصدر نفسه، ج 1، ص 223.

(69) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 96 – 98.

(70) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسـية؛ 11 – 13 (القاهـرة: دار الكتـاب المصـري؛ بيـروت: دار الكتـاب اللبنانـي، 1989)، ج 2، ص561.

(71) ابن بشكوال، ص 517.

أبـا مُسْـلِم إنَّ الفَتَـى بجَنَانِـهِ ومِقْوَلِـهِ لا بالمَراكِـبِ واللبْـسِ
وليـس ثيـابُ المَـرْءِ تُغْنِـي قُلامَـةً إذا كانَ مَقْصـورًا على قِصَر النَّفْسِ
وليس يُفيـدُ العلمَ والحلمَ والحجا أبا مسـلم طولُ القعود على الكرْسي[72]

يدخل فـي نطـاق التفاضل فـي المظاهـر التطاول الحضـاري فـي البنيان، والتنافـس فـي الأثـاث، والزينـة. وقد بـدأت الدولـة الأندلسـية تتجه إلـى هذا المنحى في عهد عبد الرحمن بن الحكم (206 - 238هـ/ 821 - 852م)[73]، وازدهـر في فتـرة ابنـه الأميـر محمـد (238 - 273هـ/ 852 - 886م)، الذي كان «مجبولًا على حب البنيان، مشـغوفًا بتشيد مبانيه، مسـتنبطًا لآلاتها، مختارًا لصنَّاعها، مبالغًا في إتقانها، سـاخيًا بالإنفاق عليها، مؤثرًا لإقامة أشخاصها على فسـح ساحاتها، راغبًا عمّا كان يأخذ به آباؤه من الاقتصاد في تنجيدها، إلى ضد ذلك من التفخيم لهـا والإعلاء لغررهـا ومعاملتها من التنجيـد والزينة والفرش والآلـة بمـا يشـاكلها ويضاهيها، فكـل متقن مـن آنية الملك، وسَـرِيٍّ مـن آلته، ونفيس من زينته، فمن اقتناء محمد، واستخراج فطنته، واستنباط قريحته»[74].

عبّر عبد الرحمن الناصر عن فلسفته في رمزية هذه المنجزات العمرانية:

هِمَـمُ المُلـوكِ إذا أرَادُوا ذِكْرَهـا مِـنْ بَعْدهـمْ فبِألْسُـنِ البنْيـانِ[75]

تَحَكَّمَـت الرؤيـة الجماليـة في المظهـر العـام للأندلس، مـن واجهات[76] المدن، إلى ديكـور المكتبـات[77]، وحتى المقابـر[78]، ومن هنا كـان ازدراؤهم

---

(72) الحميدي، ص 46.

(73) ابن الأبار، الحلة السيراء، ص 71.

(74) ابن حيان، ج 2، ص 226.

(75) أحمد مختار العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس (بيروت: دار النهضة العربية، 1978)، ص 207.

(76) واجهة مدينة طريانة من جهة النهر «سـن فيها المعتمد بن عباد، أن تبيض بالكلس، لئلا تنبو العين عنها»، انظر: ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 214.

(77) مكتبة أبي المظفر بن فطيس، كانت تحفة، مزينة باللون الأخضر، انظر: أبو الحسـن علي بن محمـد النباهي، تأريخ قضاة الأندلس: أو كتاب المرقبة العليا فيمن يسـتحق القضاء و الفتيا، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط 5 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، ص 88.

(78) مقابر الجزيرة الخضراء، انظر: ابن سـعيد المغربي، ص 244، وبقيع مالقة الرائع بزخرفاته، =

الزي البدوي[79]، وإنكارهم «سوء الحال في الملابس»[80].

4 - الاحتفال بمراسيم الجنازة

إن تعلق الأندلسيين بروح المفاضلة لا ينتهي بانتهاء الحياة، بل يستمر إلى ما بعد الموت، ويرافقهم إلى قبورهم، إذ كانوا يبالغون لأهل العلم والفضل في الاحتفال في مراسيم دفن جنائزهم؛ فعبد الواحد بن عيسى الهمذاني الإلبيري (ت 504هـ/ 1110م) «كان فقيهًا جليلًا، حاز رئاسة الفقه والشورى ببلده، وبه تفقه أكثر أهله، وعظم قدره واشتهر ذكره، وعلا صيته، دُفن بباب إلبيرة بروضة سلفه، وحضره الجميع الغفير، والأمير أبو الطاهر تميم صاحب غرناطة»[81]. وأبو الحسن فضل بن فضيلة المعافري (ت 696هـ/ 1297م) «دُفن بمقبرة التبانين، وحضر جنازته السلطان فمن دونه، وانفصل آخر الناس مع المغرب لكثرتهم، وكلهم يتفجع ويترحم»[82].

من الواضح هنا أن هذه المراسيم الحاشدة لا يستحقها في الأندلس إلا الراسخون في الفضل الذين تتنازل لسلطة فضلهم - وحتى بعد موتهم - أبهة الأمراء والسلاطين، وما ذلك إلا لأن هؤلاء الأندلسيين آمنوا بملة الفضل حقًّا وصدقًا، في الحياة وبعد الممات. هذا مع التنبيه إلى أن الأندلسيين لا يمنحون التكريم إلا لمن انتزعه بفضائله، لتحكّم الحسد في نفوسهم، بحسب ما أكده ابن حزم، حتى وهو في صدد الرد على ابن الربيب القيرواني، دفاعًا عن الأندلس وذكر فضائلها، فذلك كله لم يمنعه من الاعتراف بهذه الخليقة المتجذرة في صميم روح المفاضلة وأجواء التنافس العامة.

= وأزهاره، انظر: ابن الأبار، الحلة السيراء، ص 307.

(79) المراكشي، ص 63.

(80) النباهي، ص 142.

(81) أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير، صلة الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس وسعيد أعراب، 5 ق (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993 - 1995)، ق 4، ص 25.

(82) المصدر نفسه، 188.

5 – مفاضلة القبور والقصور

إن ظاهرة المفاضلة بعيدة المدى في نفسية الأندلسيين، إذ يسجل يحيى بن الحكم الغزال البكري الجياني (250هـ/ 864م) موقفه التأملي البديع من تنافس أهل الثراء، حتى في تشييد القبور، بعدما تباهوا بالقصور، تشبثًا بالصيت والذكر والتميز حتى وهُم تحت الأرض، حيث تتساوى المظاهر ولا تتفاضل إلا المصائر، فيقول:

أرى أهْلَ اليَسَارِ إذا تُوُفُّوا بَنَوْا تلكَ المَقابرَ بالصخورِ
أبَوْا إلا مُباهاةً وفخْرًا عَلَى الفُقَرَاءِ حَتَّى في القُبُورِ
فإنْ يَكُن التفاضُلُ في ذُرَاها فإنَّ العَدْلَ فيها في القُعُورِ
رَضيتُ بِمنْ تأنَّقَ في بِنَاءٍ فَبَالَغَ فيهِ تَصْريفَ الأمُورِ
ألَمَّا يُبْصِرُوا ما خَرَّبَتْهُ الدُّهورُ منَ المَدائنِ والقُصورِ؟![83]

كذلك نجد أبا عبد الله بن مسلم الداني، في رسالته «طي المراحل»، يقف – معتبرًا – أمام أطلال القصر المرواني والمصنع القحطاني، في قرطبة، حيث «هنا كانت قصورهم، وهناك هي قبورهم، قد صارت مفاصلهم ترابًا، ومساكنهم يبابًا، وقد عادوا يسكنون القبور، بعدما كانوا يستهجنون القصور»[84].

يبدو أن جدل القصر والقبر متأصل في الذهنية الأندلسية، لأنه يمثل جدلية الحياة والموت، ولأن طموحهم الجامح، وهممهم المتسامية جعلاهم لا يقبلون إلا حياة كريمة في قصر، أو موتة شريفة في قبر، ولذلك قال أبو محمد ابن عبدون (ت 527هـ/ 1133م)، بضمير الجمع الأندلسي:

وقَدْ ضَمَّتْ جَوَانِحُنَا قُلُوبًا أبَتْ غَيْرَ القُصُورِ أو القُبُورِ
إذا الكُرَمَاءُ نامتْ فوْقَ ضَيْمٍ فمَا فَضْلُ الكبير عَلَى الصغيرِ[85]

---

(83) يحيى بن حكم الغزال، ديوان يحيى بن حكم الغزال، جمعه وحققه وشرحه محمد رضوان الداية (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، 1993)، ص 61.

(84) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 280.

(85) المصدر نفسه، ج 2، ص 418.

غير بعيد عن هذا السياق، كان ضمن مكتوبات أبي عبد الله ابن عسكر المالقي، (ت 636هـ/ 1239م) - في معرض العزاء - مقامة، سمّاها «رسالة ادخار الصبر، وافتخار القصر والقبر، وهي غريبة في معناها»[86].

خامسًا: المرجعية السياسية

تتمثّل المرجعية السياسية في نزوع الأندلسيين المبكر إلى الاستقلال عن مركزيتي المشرق الإسلامي والغرب المسيحي، وهو ما حققته منذ قيام الإمارة ثم الخلافة الأموية، في مقابل الخلافة العباسية، في إثر صراعات سياسة عريقة ومتوارثة، فنشأت روح المفاضلات بين المغرب والمشرق تسري هناك مع ميلاد الدولة الأندلسية، وأخذت تكبر معها تدريجيًّا، حتى آخر لحظات عمر هذه الدولة، إذ قال ابن الخطيب، عبر رسالة من أميره موجهة إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون (746هـ/ 1345م):

«إن أهل هذا القُطْر الذي مُهِّدَتْ لسياستنا أكْوَارُ مَطاياهُ... قُطْرٌ مُسْتَقِلٌّ بنفسه، مُرْبٍ في البِرِّ يومُه على أمْسِه، زَكِيٍّ المَنابتِ، عَذْبُ المَشارِبِ»[87].

كان الموقع الجغرافي للأندلس - وهي شبه جزيرة - مساعدًا على الشعور بتلك الاستقلالية التي رافقت الوجدان الأندلسي، حتى لفظت دولته آخر أنفاسها بحسب ما أكده ابن الخطيب؛ فقد كان الموقع متطرفًا في آخر المعمور، وكان يوحي بالانغلاق أكثر من الانفتاح، لأنه شبه جزيرة، إضافة إلى أنه غني بتربته وثرواته، فهو «زكي المنابت» وكل ذلك مساعد على الاستقلال.

1 - منازعة الألقاب

ضمن مناخ المفاضلات بين المشرق والمغرب تتنزل - بجدارة - منازعة الأندلسيين للمشارقة ألقابهم، بما في ذلك انتحال الشعراء هنا ألقاب إخوانهم

(86) انظر: النباهي، ص 123.

(87) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 302 - 303.

هناك، إلا أننا سنرجئ ما يتعلق بالأدب، مقتصرين على البُعد السياسي، موضوع حديثنا، إذ شاع في الأندلس تقمص أمرائها ألقاب أمراء المشرق. ويجدر التنبيه على أن ظاهرة الألقاب هذه لم تظهر في الأندلس إلا متأخرة، بعد عهد الولاة وعهد الإمارة الأموية، وربما يرجع إلى أن الأمراء الأمويين في المشرق لم يتخذوا الألقاب السلطانية، وإنما استحدثها العباسيون بعدهم، ربما لعلاقتهم بالفرس.

لعل اللقب الأول الذي بدأت منازعته بين المشرق والأندلس، وبين العباسيين والأمويين هو لقب «صقر قريش» الذي أعلن أبو جعفر المنصور مَزادَ استحقاقه، فكان في النهاية من نصيب عبد الرحمن الداخل (ت 172هـ/ 788م) بحكم المنصور نفسه[88].

لم تبدأ الألقاب السلطانية لحكام بني أمية في الأندلس إلا مع عبد الرحمن الناصر لدين الله، الذي كان أول من «أظهر التسمية بالخلافة، وسُمي بأمير المومنين»[89]. ثم انتشرت الألقاب الأميرية المشرقية بين بقية حُكَّام الدولة الأموية، والمُنْتَزِينَ عليها، والخارجين من تحت عباءتها، عبر دول الطوائف المتناسخة المتكاثرة، حتى سخر منهم الشاعر ابن رشيق القيرواني (ت 463هـ/ 1071م)، بقوله المأثور:

ممَّا يُبَغِّضُنِي في أرْض أنْدَلُسٍ	ألقابُ مُعْتَضِد فيها ومُعتمِدِ
ألقاب مملكةٍ في غيْرِ موْضعِها	كالهِرِّ يَحْكِي انتفاخًا صَوْلَةَ الأسَدِ(2)

مع ذلك، فإن أمراء الأندلس - بحسب ابن الخطيب - «لم يبالوا -اغترارًا- من مُعْتمد ومُعْتضد ومُرْتضى ومُوفَّق ومُسْتكْفٍ ومُسْتظْهِرٍ ومُسْتعين ومنصور وناصر ومُتَوَكِّل كما قال الشاعر»[90].

(88) أخبار مجموعة في فتح الأندلس، ص 110.

(89) أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، 27 ج، تحقيق عبد الله بن يحيى السريحي [وآخ.] (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2002)، ج 24: دول الحسنيين والحسينيين والدولة العباسية والأموية بالشام والأندلس، ص 477.

(90) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، تاريخ إسبانية الإسلامية أو كتاب أعمال الإعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق وتعليق أ. ليفي بروفنسال (بيروت: دار المكشوف، 1956)، ص 109-110.

مهما تكن حدة سخرية الشاعر ابن رشيق، وابن الخطيب في ما بعد، فإن روح المفاضلة الثاوية في ذهنية الأندلسيين جعلت أمراءهم يعتقدون أنفسهم نظراء أندادهم العباسيين، فالمعتضد بن عباد (ت 461هـ/ 1069م) «كان قد تقيَّل سيرة أحمد بن المُتوكل، أحد أشِدَّاء خلفاء العباسيين، فحمل عبَّاد سيمته المعتضدية»[91].

إذا كان ابن رشيق يسخر من هذه الألقاب الفارغة من محتواها بحسب رأيه، فإن شعراء الأندلس لهم رأيهم المخالف في حَمَلَةِ هذه الألقاب، فهم يَدَّعُون أنهم أوْلى بها من حَمَلَتِها في المشرق، وفي سياق هذه المفاضلة المُغْلنة يقول إسماعيل بن بدر الكاتب (ت 351هـ/ 962م) في عبد الرحمن الناصر[92]:

أنْسَيْتَ من منصورها ورشيدها	وفضحتَ من مَهْديها والواثقِ
وحكيتَ عن عبد المليك وهدْيِه	سِيمَا الخليفة والإمام الباسقِ

علي بن حمود (ت 408هـ/ 1017م) في نظر أبي عبد الله بن الحناط (ت 437هـ/ 1045م) أنسى الملوك في المنصور والسفاح العباسيَّيْن[93] وابن عمار يدافع عن أحقية الرشيد بن المعتمد بن عباد (ت 484هـ/ 1091م) بهذا اللقب[94]، وعلى الوتر نفسه يضرب عبد الجليل بن وهبون (ت 483هـ/ 1090م)[95].

هنا - عبر هذه الشذرات - تبدو منازعة الألقاب بين المشرق والمغرب على أشُدِّها، حتى لكأنَّ أمراء المشرق هم «الهِرُّ يحاكي انتفاخًا صولة الأسَدِ»

(91) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 11.

(92) أخبار مجموعة في فتح الأندلس، ص 133.

(93) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 278، حيث يقول:

لما طلعت لها بكل ثنية	أنسيتها المنصور والسفاحا

(94) البونسي، ص 558، حيث يقول:

أنت الرشيد فدع ما قد سمعت به	وإن تشابه أخلاق وأعراق

(95) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 300 - 301، حيث يقول:

يدعى الرشيد ولم تعدم به صفة	يا من هو الفصل بين الغي والرشد

الأندلسي، قلبًا لمجرى بيتي الشـاعر الآنفين، بل إن شعراء الأندلس أوغلوا في هذا المنحى حتى نافسـوا بأمرائهم ملوك العرب في الجاهلية، فهذا أحد شـعراء المعتمد بن عباد يخاطبه مداعبًا وترَ المفاضلات الحساس في نفسه، فيقول:

فأنـتَ أوْلَـى بتـاج المُلْـكِ تَلْبَسُـه من هـوذَةَ بنِ عَلِـيٍّ وابـنِ ذِي يَزَنِ

«فطربَ، حتى زَحَفَ في مجْلسـه، وأسْرفَ في تأنيسـه، وأمَرَ فخُلعتْ عليه خِلَـعٌ لا تُخْلَـعُ إلا على الخُلفـاء، وأدْناهُ حتى أجْلسَـه مجْلسَ الأكْفـاء، وأمرَ له بدنانيرَ عَدَدًا، ومَلأ له بالمواهبِ يَدًا»[96].

لعل أطرف ما في منازعة الألقاب بين المشـرق والمغرب أنها أحيانًا تكون مفاضلة في اللافضل، مثل مقارنة ابن حيان القرطبي (ت 469هـ/ 1077م) بين المستكفي بالله العباسي والأموي الأندلسي؛ والد الشاعرة المعروفة ولّادة[97].

2 - مجاذبة الأحكام

علـى الرغـم من تجـاذب الأحكـام فـوق أرض الأندلـس، وتبـادل النفوذ والخضوع بين سلاطينها، داخليًا، وبينهم وبين حكام العدوة المغربية والأفريقية من جهـة، وملوك النصارى الإسـبان من جهـة أخرى، حتى لكـأن ذلك ناموس مد وجـزر طبيعي لبحـر الحياة هناك، فإن سـقف الطموح السياسـي الأندلسـي تجاه المشـرق كان يتجاوز دائمًا حد توارد الألقاب وتنازعها، وحد الإحسـاس بالاسـتقلال عن المشـرق، إلـى درجة إعـلان الطموح لبسـط النفوذ الأندلسـي عليه، حتى أن عبد الرحمـن الداخل تواردت عليه في آخـر أيامه الأنباء بضعف «المسودة» حتى فكر في استخلاف ابنه سـليمان، وغزو العباسيين بأربعين ألف جندي أعدّهم، لولا أن الموت اخترمه[98].

يبدو أن صـدى هذا الطموح لـم يَخْبُ بمـوت الداخل، بل ظـل يتردد في

(96) ابن خاقان، ج 1، ص 58 - 59.
(97) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 271.
(98) ابن فضل الله العمري، ج 24، ص 456.

جنبات نفوس حكام الأندلس وشعرائهم[99]. ولعل هذا الاستشراف السياسي وجد ما يعززه، في ظلال الحوادث التاريخية التي ربطت بين عبد الرحمن بن الحكم والشاعر يحيى بن الحكم الغزال، حيث أرسله في سفارة إلى تيوفيلوس إمبراطور القسطنطينية، ردًّا على سفارة من طرف الأخير إلى عبد الرحمن الثاني، شكا إليه - عبرها - ما «لقِيَتْهُ بيزنطة من حزب العباسيين، على يد المأمون وأخيه المعتصم»، محرضًا إياه على استرداد ملك آبائه في المشرق[100].

استمر هذا الإحساس إلى الأمير محمد بن عبد الرحمن بن الحكم حين مدحه عثمان بن المثنَّى مؤدب أولاده (ت 273هـ/ 886م) بعد إسقاطه عن أهل قرطبة ثلث عشورهم في بعض أزمانهم المجدبة[101]. وقد ظل هذا الهاجس يراود مُدَّاحَ ملوك الأمويين، وهو ما يعني أنه كان حلمًا يدغدغ إحساس هؤلاء الخلفاء، فهذا إسماعيل بن بدر الكاتب (ت 351هـ/ 962م) يخاطب عبد الرحمن الناصر أول من أعلن الاستقلال الحقيقي للأندلس عن المشرق، وأول من تسمى بالإمارة العظمى، فيقول:

أجوبُ القَفْرَ بعْدَ القَفْرِ أبْغِي ... بذاكَ رِضَا أمِيرِ المَغْرِبَيْنِ
ومَنْ لا ابْتَغِي دعَةً إلى أنْ ... يكونَ خليفةً بالمَشرقَيْنِ[102]

أبو عبد الله محمد بن شخيص (المتوفى نحو 400هـ/ 1010م) يهنئ المستنصر، جاعلًا المشرق ينافس المغرب على طلعته الكاشفة لظلمات الظلم.

---

(99) انظر: أبو الخطاب عمر بن الحسن بن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، مراجعة طه حسين (بيروت: دار العلم للجميع، [1955])، ص 126. فالغزال هنا يخاطب عبد الرحمن بن الحكم:

وأصبح المشرق من شوقه إليك ... قد حن إلى المغرب

(100) محمد صالح البنداق، يحيى بن الحكم الغزال: أمير شعراء الأندلس في القرن الثالث الهجري وسفير أمير الأندلس لدى إمبراطور القسطنطينية وملك النورمان 150 - 250هـ 770 - 864، قدم له إحسان عباس (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979)، ص 82.

(101) ابن حيان، ج 2، ص 274، حيث يقول:

لقد حسدتْ أرضُ العراقين أرْضَنَا ... على عدله فينا كما حسدتْ مصرُ

(102) أخبار مجموعة في فتح الأندلس، ص 131.

تتبعًا لتطور هذا الإحساس، نجده أيضًا على لسان محمد بن حسين الطبني التميمي (394هـ/ 1004م)، حين يدعو الحَكَمَ المستنصر إلى أن يعهد بالخلافة لابنه هشام، فيقول متفرسًا في الابن الصغير:

هو زهْرةُ الدنيا وبابُ سُرورها ... فاعهدْ وسُرَّ به البريةَ وأبْهج
وارْمِ المَشارقَ باسْمِهِ فلَتفْتَحَنْ ... ما بيْنَ مصْرَ إلى بلادِ الزُّنَّج(103)

حتى بعد استحواذ المنصور بن أبي عامر (ت 392هـ/ 1002م) على سلطان بني أمية، من خلال تحكُّمِه في الطفل هشام بن الحَكَم الذي خابت فيه فراسة الشاعر الطبني، وهو ما يعني أنه لم يكن ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق، ظل المنصور هذا يحمل مشعل الطموح إلى حكم المشرق، وكأنه ثأر ورثه عن بني أمية مع عرشهم الذي استحوذ عليه، فهو يقول:

لي ديونٌ بالشرْق عنْدَ أناسٍ ... قدْ أحَلُّوا بالمشْعَرَيْنِ الحَرامَا
...عنْ قريبٍ تَرَى خُيولَ هِشامٍ ... يبْلغُ النيلَ خَطْوُها والشَّآمَا(104)

هكذا بقي هذا الطموح السياسي حيًّا في نفوس الأندلسيين، حتى آخر أيام دولتهم، حيث يقول أبو عبد الله محمد بن زمرك (ت 793هـ/ 1390م) في بني نصر:

وجاءَتْكَ منْ مِصْرَ التحايا كرائمًا ... كما فتقتْ أيْدي التّجارِ الغواليا
ووافتْكَ منْ أرْضِ الحِجازِ تميمةٌ ... تتمِّم صُنْعَ الله ..لا زال باديا
ونادَاكَ بالتَّمْويلِ سُلْطانُ طيْبَةٍ ... فيا طِيبَ ما أهْدَى إليكَ مُناديا (105)

3 – تدبير الاختلاف

بعيدًا عن المشاحنات وتجاذب الأحكام غِلَابًا، نجد أن اللجوء إلى

(103) ابن فضل الله العمري، ج 24، ص 246.
(104) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د. ت.])، ج 5، ص 111.
(105) المصدر نفسه، ج 2، ص 73.

المفاضلات السياسـية وأخواتها ليـس - بالضرورة - دخولًا فـي معركة عدائية بحتة؛ فمن قديم الزمان كانت أمتنا العظيمة تردد أن «الخلاف لا يفسـد في الود قضية». ووضعت هذه الأمة في آداب المناظرات والبحث مؤلفات كثيرة، ورأينا قبل قليل موقف ابن سـريج من غريمه ابن داود الظاهري، حين أسف - من كل قلبه - على موت خصمه اللدود المحرض له على الإبداع، وما كاد يسمع بخبر وفاته حتى « نَحَّى مخادَّهُ، ومشـاوره، وجلس على التـراب للتعزية»... بدلًا من التشفي والشماتة قائلًا: «ما أسفي إلا على تراب أكل لسان محمد بن داود»[106].

تكرر نظيـر هـذا الموقف عنـد الأندلسـيين من خـلال تفجع ابـن الحناط علـى وفاة أبـي عامر ابن شـهيد ورثائـه له، وكـان يناوئ أبـا عامـر... بليغ وقته ويعارضه... ولما نُعي إليه قال:

لمَّـا نَعَـى الناعِـي أبـا عامِـرٍ أيْقنْـتُ أنِّـي لسْـتُ بالصَّابـر
أوْدَى فتَـى الظـرْفِ وتِـرْبُ النَّدَى وسـيِّـدُ الأوَّلِ والآخِــــرِ[107]

هذه المفاضلات - ما دامت مفاضلات - وعلى الرغم من سعيها الحثيث وراء الإبـداع والتفوق فيـه، تحقيقًا للذات أو نفيًـا للآخر أو هما معًـا، يبقى في جميع الأحوال هنـاك اعتراف بالآخر، ومحـاورة معه لا تنفكُّ عنهـا المفاضلة، باعتبارها تفاعلًا بين أكثر من طرف أو لا تكون.

لعل أهم ما يلاحَظ في هــذا السياق أن جل نصــوص مدونة المفاضلات - إنْ لم أقُل كلها - كانت تستهدف تدبير الاختلاف بين أطرافها المتنافسة، فحتى النَّوَاوير تتوصَّل في النهاية إلى اتفاق مُوَثَّق، والسيف والقلم كذلك.

قس على هذا رد ابني حزم على ابن الربيب القيرواني؛ فقد كانا مُهَذَّبَيْن، لا تشـم فيهما رائحة العدوانية، كما أن الأمير أبا يحيـى الموحدي لم يُوقِعْ العِقابَ على الشـقندي عندما تأكـد من خلفيتـه العرقيـة المتعصبة للعـرب (الأندلس)

(106) أبو بكر محمد بـن داود الظاهري، الزهرة، تقديم وتعليق إبراهيم السـامرائي، ط 2، 2 مج (عمان: مكتبة المنار، 1985)، ص 9.
(107) الحميدي، ص 57 - 58.

على بر العدوة (البربر)، وإنما وجَّهَ الكاتبيـن إلى توثيق الخصام والخلاف أدبيًّا «فالكلام هنا يطول، ويَمُرُّ ضياعًا»[108]، لعلمه أن حصاد هذا الاختلاف - إذا تم تدبيره بحكمة - أفضـل وأبقى في رصيد الأمة، من حصـاد تأجيجه في الاتجاه السفيه، أو كبته وقمعه ما دام حرب أقلام وأفكار.

لعـل أكثر نصـوص مدونتنـا حدة هـي الـردود على ابن غرسـيه ورسـالته الشـعوبية، ولكـن المفاضـلات بقيـت فـي حـدود الأقـلام، ولـم تتحـول إلـى مناوشـات بالسـهام. وممّا يُعتبـر كذلك من مظاهر ترشـيد الاختـلاف، في هذه المفاضلات، كونها قد اتسمت بالتناوب على الحوار داخل النص الواحد، أو ما بين النصوص، حين يردُّ بعضها على بعض.

يضاف إلى ذلك أن حضور السلطة العليا، وإشرافها على هذه المناظرات، كان من أهم عوامل ترشـيد الاختلاف، حيث كانت رسـالة الشقندي بتوجيه من أبي يحيى الأمير الموحدي، ورسـالة ابن حزم بإيعاز من مؤتمن الدولة أبي عبد الله بن قاسم الفهري، أمير البونت، ورسائل الأزاهير كانت توجه إلى العامريين، والجَهْوَرِيين (422/ 463هـ/ 1031/ 1070م)، والعَبَّاديين (414 - 484هـ/ 1023 - 1091م)، والهُودِيين (400 - 536هـ/ 1010 - 1141م)، ورسـالة السـيف والقلـم موجهـة إلـى مجاهـد العامـري (ت 436هـ/ 1045م)، وعلى مدحه تدور، ورسـالة تَخاصُمِ المدن لأبي بَحر مدارها على الأمير عبد الرحمن بن يوسـف بن عبد المؤمن، وَأي هذه المدن الأندلسـية أحق باسـتيطانه؟ وعلى هذا المنوال نسج الفقيه عمر الزجال (844هـ / 1440م) مقامة الوباء في الأمير النصري المعاصر له.

لربما يكـون اتِّباع الأندلسـيين أسـلوب الكتابة بدل المشـافهة أحد عوامل ترشـيد الخـلاف في هـذه المفاضـلات، باعتبـار أن هـذه الكتابة وفّـرت فرصة للتـروي والرصانـة، وخففت من حدة الانفعـال فيها، وعصمتها مـن المهاترات الهمجية.

---

(108) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 188.

هـذا إضافـة إلـى أن الأندلسـي يـرى نفسـه نزّاعًـا بطبعـه إلـى الحكمـة والإنصاف، فهو - من أجل «ولاية عطارد له حسن التدبير والحرص على طلب العلم، وحب الحكمة والفلسفة والعدل والإنصاف»[109].

هذه هـي أمهات الفضائل التـي نحتنا عنوان بحثنا مـن جذرها، والتي هي منبثقـة ممّا هو فطري وكسـبي معًـا، فالفضيلـة فعليـة، «والعرب تبنـي عليها ما دل على الطبيعـة غالبًا، وبذلـك تكون الفضيلة هي عَـادَةُ فِعْلِ الخير الراسـخة، ويشترط لها أرسطو العلم والإرادة.

أسـاس الترغيب فيها إمكان تغيير الخلق، فلو لم يكـن ذلك ممكنًا لبطلت الوصايا والمواعظ. والمقصود مجاهدة النفس ورياضتها على الأعمال الصالحة لتهذيـب أخلاقها، إذ إن سـعادة النفـس في كمالهـا، وتكميلها يكون باكتسـاب الفضائل كلها»[110].

بإدراج الأندلسـيين أنفسـهم فـي صميم هـذه الفضائـل، تنتفي عنهـم ظِنَّةُ التعصـب، وهـذا ما يؤكده ابن سـعيد حيـن يقول: «يعلـم الله أني مـا أقصد إلا إنصاف المنصفين، الذين لا يميل بهـم التعصب، ولا يجمح بهم الهوى، ولكن الحق أحـق أنْ يُتَّبَـع، فلعل مطلعًـا على ما ذكر ابـن غالب، يقـول: تعصب هذا الرجل لأهـل بلده، ثم يغمـس التابع له، والراضـي بنقل قوله في هـذه الصبغة، ويحمله على ذلك بعده عن هذه الأرضين»[111].

هذا نفسـه منزع ابن حزم الذي كان من أكبر المنظّرين في الأندلس لآداب المجادلة، والمطبقين لتنظيرهم «العدل أولى ما حُرِصَ عليه، والنصف أفضل ما دُعِيَ إليه... وعلى ما ذكر من الإنصاف تراضى الكل»[112].

(109) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 150.

(110) عبد المنعم الحفني، المعجم الشـامل لمصطلحات الفلسفة: العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانيـة والإيطالية والروسـية واللاتينية والعبريـة واليونانيـة، ط 3 (القاهرة: مطبعـة مدبولي، 2000)، ص495.

(111) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 152.

(112) المصدر نفسه، ج 1، ص 164.

نختم معالجة تدبير الاختلاف في إطار المفاضلات الأندلسية بهذه الحكاية البالغة الإيحاء بمدى تسامي الأندلسيين لمعارج الفضائل وعمق رؤيتهم لتدبير الخلاف، والتشبث بالعدل والإنصاف، مهما احتدم التنافس في ملّة الفضل... التي اتخذوها عقيدة، بها يدينون حتى آخر عهودهم، فقد كانت هناك عداوة شديدة بين أبي بكرمحمد بن زهرالحفيد (ت 595هـ/ 1199م)، والحافظ أبي بكر محمد ابن الجد (ت 586هـ/ 1190م) لاشتراك الرجلين في العلم والرياسة. وحين وضع وكيل ابن زهر اليد على عقد أرض موضع خصام بينهما، وأكد لموكله أنه لو خاصم فيها ابن الجد عند القاضي لغلبه، غضب ابن زهر، وقال لوكيله: «أمثلي يجازي على العداوة بما يجازي به السفل والأوباش؟! وإني أجعل ابن الجد في حل من موضع الخصام»... ثم عقب: «وإني - والله - ما أروم بذلك أن أصالحه، فإن عداوته عن حسد، وأنا أسأل الله تعالى أن يديمها»[113].

4 - سياسة المدن الفاضلة

لعل هذه الرؤية الفاضلة لا تبتعد عن التصور المثالي للسياسة، فقد كان أبو الوليد ابن رشد خلال تناوله نُظم الحكم السياسية في اليونان، يفتح نافذة - دائمًا - على واقع بلده السياسي، مُحَيلًا تلك التصورات التاريخية المتقادمة، بتنزيلها على الحاضر الأندلسي، وحتى الماضي القريب والبعيد لأمّته، وقد عبّر عن طموحه المثالي لتحقيق (المدينة الفاضلة) فوق رقعة بلاده، من خلال تسميته كتابه الضروري، فـ «مصطلح الضروري ذو أهمية قصوى، فمفهومه عنده 'أسلمة' الموضوع، وتكييفه...»[114].

هكذا عندما عرض تصور أفلاطون للحكم الديمقراطي، أضاف ابن رشد: «ليتبين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا، فإنها كثيرًا ما تؤول إلى تسَلُّط، مثل هذه الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه أعني قرطبة بعد الخمسمائة،

(113) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 211.

(114) أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف، 2006)، ص 162.

لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية: (ديمقراطية)، ثم آل أمرها بعد الأربعين والخمسمائة إلى تسلط (الدكتاتورية)».

قال أيضًا في حديثه عن دولة المرابطين (495 - 555هـ/ 1101 - 1160م): «وبالجملة فتحوُّل الرجل الكرامي إلى محب للشهوة، أمر بَيِّنٌ، سواء كان هذا لشهوة المال أو لسائر الشهوات الأخرى، ويشبه أن يكون الحال في المدينة الكرامية هو نفسه في مدينة الشهوة، وذلك أن المدينة الكرامية و(مدينة) الشهوة نوع واحد، وكثيرًا ما نرى الملوك يحول أمرهم إلى مثال فساد هؤلاء، مثال ذلك في هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا في ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم (يوسف بن تاشفين)، ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية، لما أصابه هو أيضًا حب المال، ثم تحول حفيده إلى السياسة الشهوانية في جميع أنواع الأشياء الشهوانية، ففسدت المدينة في أيامه، وذلك أن السياسات التي ناهضته في هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية (دولة الموحدين)...»[115].

الواقع أنه حتى الدولة الموحدية لم تكن تُرْضِي أُفُقَ انتظاره - كما يُفهم من نهاية المقتبس أعلاه، إذ إن ظل «المدينة الفاضلة» - في نظره - انحسر مباشرة بعد الحكم الراشدي، وقد أدخل الموحدين في دوامة التحول السلبي «ويتبين ذلك ممّا طرأ عندنا من الملكات والأخلاق، بعد العام الأربعين والخمسمائة، لدى أصحاب السياسة والمراتب، وذلك أنه لما انقطعت أسباب السيادة الكرامية التي نشأوا عليها، صار أمرهم إلى الدنيويات التي هم عليها الآن، وإنما يثبت منهم على الخلق الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية، وهم فيها قلة»[116]. وقد شَخَّصَ موقعَ المثقف الصالح، بين كمّاشتيْ الدولة الفاسدة، فـ «إذا وقع ونشأ في هذه المدينة فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها»[117].

(115) شحلان، ص 163 - 164.

(116) المصدر نفسه، ص 165.

(117) المصدر نفسه، ص 165.

الفصل الثالث

الشخصية الأندلسية: خلاصة التأسيس

فيا جَوْهَرَ الصينِ سحْقًا
فقدْ غَنيتُ بياقوتةِ الأندلس
(ابن حزم)[1]

الشخصية الأندلسية، أو الخصوصية الأندلسية، عنوان تناوله بعض دارسي الأدب الأندلسـي، إلا أننا سنحاول رسم ملامح هذه الشـخصية أو الخصوصية وتركيـب عناصرهـا في تشـكيل، نزعـم أنه أوفـى ممّا سـبقه. وليـس تناولنا لها فـي هذا الموقع من بنـاء البحث إلا لأننـا نعتبرها خلاصة لما تقدم من تأسـيس لملامـح الأطروحـة، ومقدمة لما سـيأتي بعدها مـن تحققـات المفاضلات في أطرها الأندلسية كلها: بيانًا ومكانًا وزمانًا وإنسانًا وإيمانًا وعرفانًا.

هذا العمل لا يخرج - في صميم أطروحته - عن ترصد مظاهر خصوصية الأندلس ونحت ملامح شـخصيتها المتميزة التي تمثّل جوهر ذاتها الذي يتباهى ابـن حـزم بـ «ياقـوتته»، كمـا في بيتـه المشـهور المذكـور أعلاه، حيث كانت الأندلـس حالة فريدة في تاريخ الإسـلام، لأنهـا الحالة الوحيدة التـي تمثّل قيام حضارة متميـزة، فهي مزيج مـن ثقافة الإسـلام والثقافة التقليديـة الوطنية، وقد

(1) أبـو محمد علي بن أحمد بـن حزم، طوق الحمامة في الألفة والأُلّاف، قدّم له وحققه إحسـان عباس ([تونس]: دار المعارف، 1992)، ص 171.

ازدهـرت تلك الحضارة ازدهارًا هائلًا وتركـت - بفضله - بصماتها، ليس على التاريخ الإسلامي كله فحسب، ولكن على التاريخ العالمي كذلك[2].

من خـلال المباحث الخمسـة التالية، تتبلـور أهم الملامح التـي تميز هذه الشخصية:

أولًا: المزاج الخاص

أدت عبقرية المكان دورًا فاعلًا في تميز ملامح هذه الشـخصية، إذ سـاهم الموقع - شـبه الجزيري - في تشكّل مزاج الإنسان الأندلسي المنغلق المنفتح، المسـكون بأعمق تأثير لبيئتـه؛ فالأندلسـيون متنازعون بين الحاجـة إلى الأمن، لشـعورهم بالبُعد والتطرف المكاني والغربة، والثقة فـي النفس والاعتماد عليها وحدها، لأن طارق بن زياد يوم فتح هذا الصقع الغريب علَّمَهم ذلك عبر خطبته المشهورة «فجعلها كلمة باقية في عقبه».

في هذا الإطار يتشكّل المزاج الأندلسي بالتأرجح بين الاعتدال والوسطية مـن جهة والنزوع إلى الإغراب من جهة أخرى، حيـث كان المنزع الأول يطغى على الأندلسـيين، اسـتجابة لصوت العقـل والحكمة والإنصاف التـي يرون أن جبلّتهم فُطرت عليها، مرجعين ذلك إلى تأثيـر الموقع الجغرافي، بزعمهم إياها هبة مـن عطارد. وقد نوهوا كثيرًا باتصافهم بهذه الخليقة والخلق، كما مر بنا في تدبيرهم للاختلاف، وسـيلحُّون عليه فـي أثناء هذا العمل، أينمـا عنّتْ محاكمة أدبية أو مشاحَّة ما.

أمّـا منـزع الإغـراب، فهـو يسـتحوذ علـى مزاجهـم فـي انتحـال الفضائل والتنافس في مدارجها، كما رأينا قبل قليل، خلال الحديث عن تسامي طموحهم وتعالـي هممهم، وكما سـنرى - لاحقًا - تجليـات هيمنة منزع الإغـراب أيضًا على ذائقتهم الإبداعية التي تشمئز من كل مألوف، وتتعلق بكل مبتكر طريف.

---

(2) عبـد الفتـاح عوض، فصـول فـي تاريخ الأندلـس: بدايـة النهايـة (القاهـرة: عين للدراسـات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ج 3.

هكذا كانوا يَتَّسِمُونَ بالقلق والنزوع إلى الاختلاف والثورة والاستقلال، تبعًا لبصمات موقعهم المكاني المتميز، إضافة إلى أن سحر طبيعة هذا الموقع الجميل عزز الإحساس بخصوصيته لدى الأندلسيين، «فتعدُّدُ هذه البيئة يَتنامى طرْدِيًّا مع الإحْساس بالجَمال، ويعين على شحذ خَيَالهم، مما كان يُهَيِّئُ مناخًا مُواتيًا لعملية الإبداع»[3].

تنبه أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الكندي الحجاري (ت 584هـ/ 1188م) في كتابه المسهب إلى الارتباط الحميم بين الإبداع والخصوصية المكانية، إذ قال عن أهل الأندلس: إنهم «أشعرُ الناس فيما كثَّرَه الله تعالى ببلادهم، وجعله نصْبَ أعينهم، من الأشجار، والأنهار، والأطيار، والكؤوس، لا ينازعهم أحد في هذا الشأن»[4].

لم تكتف هذه الخصوصية الأندلسية بإلقاء ظلالها على المنزع الإبداعي، بل «إن خصوصية المكان وخصوصية الإنسان، قد رسَّختا مَبْدَأ الاستقلالية السياسية والفكرية، إلا أن الأولى كانت السابقة، فقد بدأت على يد الأمير عبد الرحمن الداخل (ت 172هـ/ 788م)، حيث نجح - كما يقول رضا كحيلة - في أن يقرر مبدأ مهمًّا، وهو الإمارة من دون تفويض، وصارت هذه حال ولده من بعده، إلى أن نجح عبد الرحمن الناصر (ت 350هـ/ 961م) في أن يتسمّى بالخلافة، نافيًا حق العباسيين وحق الفاطميين فيها معًا»[5].

مهما يكن، فإن نزوع الأندلسيين إلى التميّز والاستقلال له طابع حضاري أوسع، يشمل جميع جوانب حياتهم ذات الخلفية السياسية، مثل اختيارهم رسميًّا المذهب المالكي، لأن مذهب العراق كان حنفيًّا، وكذلك لبس

(3) عبادة عبد الرحمن رضا كحيلة، الخصوصية الأندلسية وأصولها الجغرافية، دراسات؛ 6 (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1995)، ص 63.

(4) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 1، ص 155.

(5) عبد الله بن علي بن ثقفان، «الأدب الإقليمي في الأندلس: منطلقه، غاياته، أعلامه،» مجلة الأحمدية، العدد 6 (2000)، ص 297.

البياض[6] حتى في الحداد، لأن السـواد شعار العباسيين، وقد سجَّلَ لنا ابنُ لبَّال (582هـ/ 1186م) - فـي هذا السـياق - لفتة طريفة، تحيل إلى أن منشـأ تقليد لبس البياض أموي، وهو ما يعني حضور المقصدية السياسـية في الاختلاف مع لون العباسيين «الأسود»، حيث يقول:

تعجبتْ أنْ رأتْ مَشـيبي - يَضْحَـكُ فِـي مِفْرقـي - سُـمَيَّهْ
لا تعْجَبـي فالبيـاضُ زيٌّ مـنْ زَيِّ قَوْمِـي بَنِـي أمَيَّـهْ[7]

ثانيًا: الزي المميّز

القاعـدة العامـة في أهـل الأندلس هـي النظافـة والأناقة، حتـى أن الواحد منهم قد تضيق ذات يده إلا عن الصابون، وذلك متأصل في ذهنيتهم المتعشـقة للجمال، في جميع نواحيه، لدرجة أن التحلية بحسـن السـمت شـائعة ذائعة في تراجمهم، باعتبارها فضيلة، بحسب ما أسلفنا.

سـبق أن رأينـا أن هَوَسَـهمْ بحـب التميّـز - حتى فـي مظهرهـم - جعلهم يختصـون بلبس البيـاض في الحداد على الأمـوات، إلا أنه فـي الواقع كان لون لباسهم المفضل، تبعًا لصلته الوشيجة بالنظافة المحببة إلى قلوبهم، وتبعًا - من جهـة أخرى - لهواهم السياسـي، ومنزعهـم الأموي، المصر علـى مخالفة «لون السواد العباسي»، الذي عبّر ابن حزم عن كراهيته من خلال قوله:

ومذْ لاحـت الراياتُ سُـودًا تيقنتْ نفوسُ الورى أنْ لا سبيل إلى الرشْدِ[8]

مهمـا يكـن، فـإن بعـض الشـعراء والأدباء وظفـوا لبـس البياض - شـعار الأندلـس - توظيفًا نفسـيًا، يتنكَّبُ السياسـة، متعمقًا في الوجـدان، حيث يروي

(6) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 441.
(7) أبـو إسـحاق إبراهيـم بـن الحسـن البونسـي، كنـز الكتـاب ومنتخـب الآداب: السـفر الأول من النسـخة الكبـرى، تحقيق ودارسـة حياة قـارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبـي: المجمع الثقافـي، 2004)، ص817.
(8) ابن حزم، ص 122.

ابن بسـام لأبي العباس أحمد بن قاسـم المحدث، أحد معاصريه، «في الشـيب على مذهب أهل أفقنا في لبس البياض على المتوفى:

ما شـأنُ تلـكَ البِيـضِ؟ قُلْـتُ لها: مـاتَ الشـبابُ فبيّـضَ الشّـعَرُ

كذلـك قـول الحلوانـي تلميذ أبـي علـي بـن رشـيق»[9]. وإمعانًا فـي تَمَيُّزِ الأندلس بأزيائها، كانوا على المسـتوى الصناعي يحرصون على وضع علامتهم الخاصة، حيث «كانت دُورُ الطراز مؤسسـات حكومية، تُعَيِّنُ الدولة على رأسها موظفًا يُعرف بناظـر الطراز، أو صاحب الطراز، ومهمتـه مراقبة الجودة، ووضع اسم الخليفة على النسيج»[10].

فـي الجانـب الحضـاري، وغير بعيـد عـن تداعيـات البيـاض، نلاحظ أن علـى الرغم من الزي الرسـمي العـام، فإن الأندلسـي لم يكن يحبس نفسـه في لـون واحـد ولا زي موحد، بقـدر ما كان يرتـدي زيًّا مشـتركًا في طابعـه العام، لكنه متعـدد في تباين أذواقـه، المتأثرة بالمزاج الشـخصي والعـادات المتنوعة، والمتفاضلة بحسـب الطبقات، حيث كان «عامة الأندلس لا يتعممون، في حين كـان قضاتهم وفقهاؤهم يفعلـون ذلك، في غرب البلاد، وكـان العامة والخاصة يتزينـون بالطيلسـان، فيضعـه العامـة على الأكتـاف، والشـيوخ والعظمـاء على الرأس، كما كانوا يضعون على رؤوسهم غفائر الصوف الحمر أو الخضر، وكان العلماء يسدلون الذوائب على الأذن اليسرى»[11].

---

(9) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدري، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 1، ص 572، حيث يقول:

لئن كان البياض لبـاس قوم بأنـدلس فـذاك من الصواب

ألم ترني لبست بياض شيبي لأني قد حزنت على الشباب

وينسـب البيتان للحصـري، انظر: المقري، نفـح الطيـب، ج 1، ص 404؛ ج 4، ص 109، و314 – 315، وانظر: أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بيريس (الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1989)، ص 77.

(10) أحمد شـحلان، «الحياة العامة في أندلس العصر الوسـيط،» ورقة قدمت إلى ندوة الحضارة الإسـلامية فـي الأندلـس ومظاهـر التسـامح، تقديم محمـد مفتاح؛ تنسـيق عبـد الواحـد أكميـر (الرباط: منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، 2003)، ص 199.

(11) المصدر نفسه، ص 199.

نظرًا إلى وجود الأندلس في ملتقى الحضارات، فإنها كانت أحيانًا تؤثر في الآخر بزيها المميز داخليًا وخارجيًا؛ فعلى المستوى الداخلي، حيث تعايش المسلمون والمسيحيون واليهود في كنف الإسلام شعبًا أندلسيًا موحَّدًا، كانت ألبستهم المتعددة «مشتركة بين الطوائف الثلاثة، في رخيصها وثمينها»[12]. وعلى المستوى الخارجي كان المنصوربن أبي عامر «يهدي الأمراء المسيحيين قطعًا كثيرة من الحرير الطرازي وغيره»[13].

في المقابل، كان الأندلسيون يتأثرون - أحيانًا أخرى - بجوارهم المسيحي، في زي السلم والحرب معًا، حيث يقول المقري: «وكثيرًا ما يتزيّى سلاطينهم وأجنادهم بزي النصارى المجاورين لهم»[14]. كما كانت أسلحتهم تختلف عن أدوات الحرب في المشرق «فهم لا يعرفون قسي العرب، بل يعدّون قِسِيّ الإفرنج للمحاصرات في البلاد، أو تكون للرجّالة عند المُصَافَّة في الحرب، أمّا محاربتهم فبالتِّرَاس والرماح الطويلة للطعن»[15]. وقد عيّرهم صاحب «طرفة الظريف» بهذا التأثر بالنصارى مظهريًا، وحتى لغويًا وسلوكيًا[16].

ثالثًا: خصوصية المصطلحات

تمادى نزوع الأندلسيين إلى التميّز حتى في المجال الاصطلاحي، إذ اخترعوا تسميات خاصة بالأندلس، تَسِمُ ملامح شخصيتهم الحضارية في مختلف المناحي؛ فقد وضعوا لسلّم المواطَنة الأندلسية عندهم معجمًا اصطلاحيًا يعبّر عن تدرجها في تصورهم، بدءًا من أجدادهم «الداخلين» الذين كان الأمير عبد الرحمن «الداخل» أشهرهم، ولكنه ليس الأول ولا الوحيد

(12) شحلان، ص 200.

(13) المصدر نفسه، ص 199.

(14) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 208.

(15) المصدر نفسه، ص 223.

(16) انظر: محمد بن شريفة، «من منافرات العدوتين: نص جديد،» مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط)، العدد 1 (1977)، ص 37 - 38، حيث يقول كاتب النص: «ما يرتجى من قوم تغيرت ألسنتهم وأقوالهم، وتبدلت سيرهم وأحوالها»؟

فـي هذه الصفـة، فلكل بيـت مرموق هنـاك جد «داخـل». كما قسـموا موجات «الداخلين» الأوائل بأسـماء متعـددة، مثـل: «الفاتحين»، و«الطوالـع»[17] الذين سـيصبحون بحسـب أسـبقية توطنهـم: «بلدييـن» و«شـاميين» [18] و«وافديـن». وهؤلاء الأخيـرون أكثر أصالة مـن «الطارئين»، الذين جاءوا أفـرادًا عبر الهجرة النوعيـة التي كانـت الأندلس من أهـم أقطابهـا الحضارية، فتركـوا بها بصمات مميـزة مـن دون أن تعتبرهم مواطنيـن أصلاء. وقد خصص لهـم أصحاب كتب التراجم أبوابًا فـي مؤلفاتهم، مثل أبي الوليد بن الفرضي (ت 400هـ/ 1010م) وابن بسام، وهو تقليد تأريخي لا تختص به الأندلس.

غير بعيد عن مصطلحات سلّم المواطنة، سمّوا من أسلم من يهود الأندلس «الإسلامي»[19]، تمييزًا له من المسلم، كما أطلقوا اسم «المستعربين» على طبقة الإسبان المسيحيين المتشبعين بالثقافة العربية، داخل الشعب الأندلسي.

فـي النظـام الإداري، ارتقـتْ الحِجابـة عندهـم - أول مـرة - إلـى درجـة رئاسـة الـوزراء[20]، بعدما كانت في المشـرق مجرد حراسـة وتنظيـم للداخلين والخارجيـن. وقاضـي الجماعـة - فـي النظام القضائـي - أصبح فـي الأندلس يقابل لقب قاضي القضاة في المشرق[21].

---

(17) انظر: أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عبـاس (طرابلس: الدار العربيـة للكتاب، 1978)، ص 14، حيـث يقول حول تأريخه لأوليـة العباديين: «وعطاف هو الداخل منهم بالأندلس في طالعة بلج بن بشر».

(18) انظـر: المقـري، نفـح الطيـب، ج 3، ص 22، حيـن تحـدث عـن بلج بـن بشـر: «والعرب الشـاميون الداخلون معه إلـى الأندلس يُعرفون عند أهل الأندلس بالشـاميين، والذيـن كانوا في الأندلس قبل دخوله يُشهرون بالبلديين».

(19) المصدر نفسه، ج 3، ص 401، حين ذكر: «الوزير الكاتب أبا الفضل ابن حسداي الإسلامي السرقسطي».

(20) انظر: أبـو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس مـن أنباء أهل الأندلس، حققه وقدم له محمود علي مكي (القاهرة: لجنة احياء التراث الإسـلامي، 1971)، ج 2، ص 25: «ولم يزل يترقى في مراتب الخدمة إلى أن نال الحجابة»، وانظر: محمد بن شـريفة، البسـطي: آخر شعراء الأندلس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985)، ص 136، حين يمدح القيسي القاضي ابن منظور قائلًا:

فيحق أن يدعى الرئيس ويرتقي … حتى ينال مراتب الحجاب

(21) انظر: أبو الحسـن علي بـن محمد النباهـي، تأريخ قضاة الأندلـس: أو كتـاب المرقبة العليا =

في مجال الألقاب التشريفية، خرق الأندلسيون المواضعات الدارجة في مألوف هذه الألقاب، مبتكرين «التسويد» من صفة «السيد»، و«التمويل» من لقب «المولى»، معتبرين الأخير أسمى من الأول، وذلك ما يُفهم من كون أبي عيسى بن لبون (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) عهد إلى أبي الحسن راشد بن سليمان (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) ألا يخاطبه إلا بالتسويد، إسقاطًا للمؤونة بينهما، فلما كتب إليه مرة بالتمويل خرقًا للعهدة، قال ابن لبون متذمرًا:

ثقَّلْت روحَكَ أيما تثْقيلِ — فيما قصَدْتَ له من التمْويلِ
هذا على أنّي عهدْتُك خِفَّةً — كرسول بُرْءٍ حَلَّ عِنْدَ عَلِيلِ

فراجعه راشد معتذرًا:

لا والذي أوْلاكَ ألْوِيَةَ النَّدى — وحَبَاكَ مِنْ خطَطِ العُلَى بِجَزيلِ
ما حدْتُ عنْ سَنَنِ الكِتابةِ عامِدًا — ولو اعْتَمَدْتُ فعَلْتُ فِعْلَ ثَقِيلِ
لكنْ بَنانِي انْكَرَتْ ما عُوِّدَتْ — فتَسَرَّعَتْ بكِتابَةِ التَّمْويلِ[22]

على هذا اللقب الأسمى، يُصِرُّ ابن عمَّار أيضًا في مخاطبته أبي مروان عبد الملك ابن رزين (496هـ/ 1103م) أحد أمراء الطوائف:

سأقرنُ بالتمْويلِ اسْمَكَ كُلَّما — تعَاوَرَتْ الأسماءُ غيْرَكَ والكُنَى[23]

حتى مجال التأليف لم يسلم هو الآخر من ظلال خصوصية المصطلحات الأندلسية: «فلئن شاع استعمال كلمة ثبْتٍ ومعجم ومشيخة في المشرق للكتاب الذي يتحدَّث فيه مؤلفه عن شيوخه وما أخذ عنهم، فإن المغاربة والأندلسيين

= فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط 5 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، ص 21.

(22) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ج 1، ص 291 - 292.

(23) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 2، ص 66.

شاع عندهم استعمال كلمة الفهرس والبرنامج لهذا النوع من الكتب»[24].
كما لم تكن تسمية المتنزهات والرياض الأثيرة لديهم بمنأى عن هذا التمَيُّز في المصطلحات، إذ سمَّوْها مفردًا بـ «المنية» وجمعًا بـ «المنيات»، باعتبارها أجمل ما يتمناه الإنسان الأندلسي المولع بالجمال عمومًا، وبالطبيعي منه خصوصًا، انسجامًا مع سحر خصوصية «الفردوس المفقود».

امتدت هذه الخصوصية الاصطلاحية إلى تسميات الزهر: «فالذي يسميه أهل المغرب نرجسًا يسميه أهل المشرق بهارًا...»[25]. وإذا كان المشارقة وحتى المغاربة - في بناء القصيدة - يسَمُّون الانتقال من المقدمة إلى الغرض الرئيس تخلصًا[26]، أو خروجًا كما يسميه ابن رشيق[27]، فإن أبا الوليد الحميري معاكسة للجميع يسمِّيه دخولاً، حيث يقول مثلًا بعد عرض مقدمة زهرية: «ثم دخل إلى المدح من هنا دخولًا مستحسنًا»[28]. حتى كؤوس الشراب غلبتْ عندهم تسميتها «القطيع»، تَنَكُّبًا عن مألوف التداول[29].

في المجال الاجتماعي، والتنظيم الطبقي خصوصًا، إخالهم تفرَّدوا بوصف النخبة بمصطلح: «البياض»[30].

---

(24) أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، فهرس ابن عطية، تحقيق محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983)، ص 41.

(25) أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن الشريشي، شرح مقامات الحريري، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، 3 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، مج 1، ص 78 - 79.

(26) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، ط 3، 2 ج (القاهرة: دار الحديث، 2003)، ج 1، ص 74 - 75.

(27) أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حققه وفصله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 5، 2 مج (بيروت: دار الجيل، 1981)، مج 1، ص 217.

(28) الحميري، ص 89.

(29) محمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561هـ/ 598هـ (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، ص 292 و353.

(30) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 1، ص 238، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيراء: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 236.

رابعًا: البصمة الفنية

في المجال الفني عمومًا، والموسيقي خصوصًا، بَصَمَت الخصوصية الأندلسية تلاحين الغناء بطابع شخصيتها المميّزة، ولو بشكل تدريجي، إذ يقول أحمد التيفاشي (580 - 651 هـ/ 1184 - 1253م) في كتابه متعة الأسماع في علم السماع: «إن أهل الأندلس في القديم كان غناؤهم إمّا بطريقة النصارى، وإمّا بطريقة حُدَاةِ العرب، ولم يكن عندهم قانون يعتمدون عليه، إلى أن تأثّلت الدولة الأموية، وكان ذلك زمن الحَكَم الربضي، فوفد عليه من المشرق، ومن أفريقية من يُحْسِنُ التلاحِينَ المَدَنِيةَ، فأخذ الناس عنهم، إلى أن وفد الإمام المقدَّم في هذا الشأن: علي بن نافع الملقب بزرياب (ت 238هـ/ 852م)، غلام إسحاق الموصلي، على الأمير عبد الرحمن الأوسط، فجاء بما لم تعهده الأسماع، واتُّخِذَتْ طريقته مَسْلَكًا، ونُسِيَ غيْرُها. إلى أنْ نشأ ابن باجه الإمام الأعظم (ت 533هـ/ 1139م)، واعتكف مدة سنين مع جوارٍ مُحْسِنات، فهَذَّبَ الاستهلالَ والعَمَلَ، ومزج غناء النصارى بغناء المشرق، واقترح طريقة لا تُوجَدُ إلا في الأندلس، مال إليها طبعُ أهلها، فرفضوا ما سواها»[31].

ربما يكون هذا الطبع الأندلسي الذي كان يبحث عن إشباع لخصوصيته، هو الذي جعل زرياب لا يضيف الوتر الخامس للعود[32] إلا بعد أن دخل الأندلس، وهو ما يعني أن تركيبة الذوق الأندلسي الغني الروافد لا تكفيها أربعة أوتار.

---

(31) أحمد التيفاشي، «متعة الأسماع في علم السماع،» تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مجلة الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة 21، العدد 2 - 4 (كانون الأول/ ديسمبر 1968)، ص 114 - 115، وانظر: عباس الجراري، «أثر الأندلس على أوربا في مجال الإيقاع والنغم،» عالم الفكر، السنة 12، العدد 1 (نيسان - حزيران/ أبريل - يونيو 1981)، ص 20. وانظر: عبد العزيز بن عبد الجليل، «الموسيقى الأندلسية العربية - مظهر من مظاهر التسامح في المجتمع الأندلسي،» ويونس الشامي، «مظاهر التعايش والتسامح في الأندلس عبر الموسيقى والغناء،» ورقتان قدمتا إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ص 223 و271 على التوالي.

(32) انظر: المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 126، حيث يقول بالحرف: «هذا الوتر الخامس الأحمر، الذي اخترعه بالأندلس، ووضعه تحت المثلث وفوق المثنى، فكمل في عوده قوى الطبائع الأربع، وقام الخامس المزيد مقام النفس في الجسد».

في كنف هذا الذوق الموسيقي الأندلسي المميّز، المستنبط – عبر صيرورة تشكله – من تلاقح الذوقين: العربي المشرقي، والإسباني الغربي، نبت شعرا الموشح والزجل، متشبعين بروح هذا المناخ التفاعلي الخلاق، المبصوم بملامح أندلسية مميزة، استجابة لمقتضيات هذا الطبع المتفرد، وإشباعًا لذلك النزوع الاستقلالي المتجذر في ذهنية القوم، «غير أن هنالك عوامل فنية بحتة، لا ريب أنها تحكمت في نحت وصياغة التوشيح والزجل، فجاء – (كذا!) – على نحو ينسجم مع ضرورات الغناء، ويستجيب لنسق التلحين الذي ابتكره الأندلسيون، وارتضوه نمطًا سائرًا بينهم، يستأثرون به دون سواهم من الأمصار الإسلامية، ولا يقبلون بغيره أسلوبًا للإنشاد»، بحسب ما ذكره التيفاشي. كأنما كانت البحور الخليلية تحد من إبداع الملحن الأندلسي، بما تفرضه من قيود تتمثّل في هيمنة الوزن الواحد، والقافية المتكررة على امتداد أبيات القصيدة من جهة، ثم بما يفرضه البيت الشعري من رتابة لحنية وإيقاعية، يقتضيها النسق المتكرر لثنائية الأسطر من جهة أخرى[33].

في ملمح آخر من ملامح الخصوصية الفنية، أصر الأندلسيون على أن يكون لهم أيضًا خطهم المميّز والخاص، ليأخذ اسمهم مثل ما للكوفة خطها ولفارس خطها، وهنا يسجل ابن غالب: محمد بن أيوب البلنسي (767هـ/ 1366م) صاحب فرحة الأنفس، أن «من فضائلهم اختراعهم للخطوط المخصوصة بهم، قال: وكان خطهم أولًا مشرقيًا».

قال ابن سعيد: «أمّا أصول الخط المشرقي، وما تَجِدُ له في القلب واللحظ من القبول، فمُسَلَّمٌ له، لكن خط الأندلس الذي رأيته في مصاحف ابن غطوس، الذي كان بشرق الأندلس، وغيره من الخطوط المنسوبة عندهم، له حسن فائق ورونق آخِذٌ بالعقل، وترتيب يشهد لصاحبه بكثرة الصبر والتجويد»[34].

في قراءة كتب التراجم الأندلسية تتجلى عنايتهم بالخط وتجويده وضبطه،

(33) عبد الجليل، ص 248.

(34) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 151.

مبثوثة في تخْلِيات المُتَرْجَمَ لهم، باعتباره من أهم مكونات منظومة المعارف والمهارات والإبداعات، التي يتمتع بها العلماء في الأندلس، وهو ما يعني أن خطوط ابن غطوس التي ركز عليها ابن سعيد لم تكن ظاهرة معزولة، وإنما هي مجرد نموذج.

المهم أن الشخصية الأندلسية مثلما كانت تفاضل بين خطها والخطوط الأخرى، كانت تتعصب لهذا الخط الذي أصبح يُنسب إليها ويمثّل أحد مكوناتها، وتدافع عنه بشراسة[35].

وظف الأندلسيون خصوصية خطهم هذه في شرحهم لبعض التعابير الدارجة على ألسنة الشعراء مشرقًا ومغربًا، مثل تشبيه عناق المحبين بعناق اللاّم والألف، كما هو في المقامات الحريرية[36]. وإذا كان بعض الشعراء الأندلسيين قد واطَأَ الحريري في هذا التشبيه المعهود، من دون أن ينتبه للفرق بين خطي المشرق والأندلس، مثل ابن لبَّال الشريشي، حيث يقول:

عانقْتُهُ ورِدَاءُ الوَصْلِ يَجْمَعُنا إلى الصباحِ عِنَاقَ اللاَّمِ لِلألِفِ[37]

شريشي آخر هو أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن (ت 619هـ/ 1222م)،

---

(35) فابن البراء التجيبي (500 هـ/ 1107م) رد على أبي الفضل يوسف ابن النحوي (513هـ/ 1119م) من القيروان هاجيًا إياه، حين بلغه أنه ذم خط أهل الأندلس، انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، المقتضب من كتاب تحفة القادم، اختيار وتقييد أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم البلفيقي، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري، 1981)، ص 61 - 62، وكذلك صفية بنت عبد الله الربي إحدى خطاطات الأندلس ردت على من عابت خطها بقطعة من شعرها وبخطها لتريها أنها خطاطة وشاعرة، جمعت بين الحسنيين، انظر: أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 412.

(36) انظر: الشريشي، مج 3، ص 136، وانظر: البونسي، كنز الكتاب، هامش محققته: حياة قارة، ص 815، وهامش محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن لبال الشريشي: 508 - 582 هـ/ 1114 - 1187م ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1996)، ص 86.

(37) البونسي، ص 815، وبن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 86، وهناك أبيات من هذا القبيل لأندلسيين؛ انظر: بن شريفة: أديب الأندلس، ص 12، 347 و349، وابن رشيق المرسي، 628 - 696 هـ/ 1231 - 1296م: حياته وآثاره (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، ص 237.

أكبر شُرَّاح المقامات الحريرية في الأندلس على الأقل، لم يفته أن يوظف الفرق بين الخطين في تعليقه على قول الحريري (ت 516هـ/ 1122م) في المقامة 31: «فعانقته عناق اللام للألف، ونَزَّلْتُه منزلة البرء عند الدنف»، حيث عقب الشريشي: «أمّا بخط المغرب فلا معانقة بينهما إلا في الطرفين، وربما وقعت في بعض هذا الخط كالصليب، وفي بعضه لا التقاء بينهما البتة، وإنما يريد صورة 'لام ألف' بالخط الكوفي، فهما بذلك الخط متعانقان متلازمان، من الأعلى إلى الأسفل»[38]. كما أنهم ضمن تداعيات خصوصية الخط عندهم – كانت الألفباء المغربية الأندلسية مختلفة عن المشرقية.

خامسًا: التميز الأدبي

مهما يكن الاختلاف في حق ريادة الموشحات، فإنها في رأي ابن دحية «زُبْدَةُ الشِّعْر ونُخْبَتُه، وخُلاصة جَوْهَره وصَفْوَتُهُ، وهي من الفنون التي أغْرَبَ بها أهل المغرب على أهل المَشْرق، وظهروا فيها كالشمس الطالعة والضياء المُشْرِق»[39].

تُعتبر نشأة هذين الشعرين في نظر ابن خلدون (ت 808هـ/ 1405م) ترفًا في الإبداع، فـ «أهلُ الأندلس لما كثُرَ الشعر في قطرهم، وتهذَّبَت مَناحيه وفنونه، اسْتحدثَ المتأخرون فيهم فنًّا منه، سمَّوْه بالموشح... وتجاوزا في ذلك الغاية واستطرفه الناس جملة: الخاصة والكافة.... ولما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس، وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنسيق كلامه... واستحدثوا فنًّا سمَّوْهُ بالزجل، والتزموا النظم فيه، على مناحيهم لهذا العهد، فجاؤوا فيه بالغرائب، واتسع فيه للبلاغة مجال، بحسب لغتهم المستعجمة»[40]. وبعد تتبّعه لمسار تطور هذه الفنون ما بين المغرب والمشرق، أراد أن يؤسس على ذلك خلاصة

---

(38) الشريشي، ص 136.

(39) المقري، نفح الطيب، ج 2، ص 250 .

(40) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 756 و768.

في التنظير لاختلاف الأذواق، بحسب اختلاف اللسان والإنسان والمكان والزمان، جاعلًا ذلك ختامًا مسكًا لمقدمته، قائلًا: «اعلم أن الأذواق كلها في معرفة البلاغة، إنما تحصل لمن خالط تلك اللغة... حتى يُحَصِّلَ مَلَكَتَها... فلا يشعر الأندلسي بالبلاغة في شعر أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمشرق، ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمغرب...وكل واحد مدرك لبلاغة لغته...»[41].

مهما يكن، فإن الأندلس ما دامت «قد ارتبطت بخصوصيات: مكانية، وسياسية واجتماعية، فإن الواقع يفرض عليها أن تبحث عن أدب يعبّر عن شخصيتها المميزة»[42].

هذا ما سمّاه ابن ثقفان – ومن قبله طه حسين وغيره – «الأدب الإقليمي»، ناسبًا إياه إلى الأندلس، وهو أدب لا بد من أن تترك عليه تلك البيئة بمختلف مكوناتها وخصوصياتها بصمتها الذاتية، إذ إن منطق الأشياء يقتضي تمايز الآداب بتمايز البيئات؛ «فقد كان شعراء العراق غير شعراء الجزيرة، وكان شعراء مصر غير شعراء العراق، وكان شعراء الأندلس غير هذا وذاك، وأنت واجد في كل لون من ألوان هذا الشعر صورًا واضحة للإقليم الذي نشأ فيه، ولكنك – في الوقت نفسه – واجد آثارًا متصلة بنشأة الشعر الأول في الصحراء»[43].

انسجامًا مع هذه الرؤية، بدأ الأدب الأندلسي منذ القرن الثالث الهجري يتلمس الطريق إلى أندلسيته، لأنه «بحكم ما له من بيئة متفردة، وظروف متميزة، من شأنه أن يختلف بعض الاختلاف عن أدب المشرق»[44].

هذه العلاقة بين البيئة والشاعر خصوصًا، والإنسان عمومًا، يجسدها – من

---

(41) ابن خلدون، ص 781.

(42) ابن ثقفان، ص 299.

(43) طه حسين [وآخ.]، التوجيه الأدبي (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1959)، ص 10 وما بعدها.

(44) نافع محمود، اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1990)، ص 5.

باب القياس - قول ميشليه: «كيفما يكن العش يكن الطائر»[45]. وأدباء الأندلس لم يحققوا الاختلاف والتميز عن المشرق وحده، بل وعن المغرب المصاقب للأندلس والمتفاعل معها عبر التاريخ بشكل أكثر حميمية، إذ الواقع «أن الأدب المغربي والأندلسي لم يتطابقا، بل كان كل منهما قائمًا بذاته - كما يرى عبد الله كنون - فإنهما نشآ متجاورين، وجاءا متناظرين، في كثير من موضوعات الشعر، على نحو ما لمحه محمد بن تاويت، ولعل وحدة المؤثرات البيئية والسياسية كانت وراء ذلك»[46].

الأغرب من ذلك أن تمايز الأدب الأندلسي طاول بيئته الأندلسية ذاتها، إذ تحولت هي الأخرى إلى خصوصيات محلية، وإقليميات ضيقة متمايزة، « فكان لبعض الأقاليم شعراؤها الذين اهتموا بوصف ديارهم، فابن زيدون يتغنى بقرطبة وزهرائها، وابن سفر المريني يصف إشبيلية، وأبو الحسن علي بن نزار يتعلق بوادي آش»[47]. وهناك مدرسة بلنسية بقيادة ابن خفاجة ومن لفّ لفّه[48].

(45) سعد إسماعيل شلبي، البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر: عصر ملوك الطوائف (القاهرة: دار النهضة، 1978)، ص 216.

(46) منجد مصطفى بهجت، «البحر في شعر الأندلس والمغرب في عصر الطوائف والمرابطين» (حوليات كلية الآداب، الحولية 7، الرسالة الاربعون، جامعة الكويت، 1986).

(47) شلبي، ص 212.

(48) انظر: عبد الواحد بنصبيح، «المدرسة البلنسية في الشعر: بحث في الأشباه والنظائر» (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، آكدال، الرباط، 2000).

القسم الثاني

الأدب: مضمار العبقريات

الفصل الرابع

الإبداع: الهرم الطبقي

«إذا نَثَرَ في السماء، وإذا نَظَمَ تحت تخوم الماء».

«ابن جهور» عن ابن حيان[1]

لا نـرى النقد - في حقيقته - إلا مفاضلة بين النصوص تارة ومبدعيها تارة أخرى؛ فهو يشـتغل علـى مراكمة هـرم من الأحكام يقـوم على سـلّم تفاضلي، يتـدرج بحسـب الأذواق المتغيرة والمتبدلـة مع تحولات الحساسـية الإبداعية، وفقًا لطقس سـيرورة الزمن الإبداعي فـي تحقيباته المتعـددة وتلوناته المنداحة على صفحة التاريخ.

نظرًا إلـى تجذر فكـرة الطبقـات في المجتمـع الأندلسـي، من حيـث التراتبية الهرميـة لفئاتـه المحافظ عليها غالبًـا في التصور والممارسـة، والتـي اعتبرناها أحد تجليـات ذهنيـة المفاضلـة المتحكمـة في النزعة الأندلسـية، بحسـب ما أشـرنا إليه سابقًا، فلا غرابة أن تنعكس هذه الرؤية الطبقية على مؤلفاتهم[2] وتنظيراتهم.

---

(1) أبو حسن علي بن موسى بن سـعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 72.

(2) حركة التأليف في هذا السياق تمثلها: طبقات شعراء الأندلس لعثمان بن ربيعة 310هـ. انظر: أبـو عبد الله محمد بن فتـوح الحميدي، جذوة المقتبس فـي ذكر ولاة الأندلس (القاهـرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 305، وطبقات الشـعراء بالأندلس لعثمان بن سعيد الكناني (320هـ)، =

هكـذا كـان النقد الأندلسـي مسـكونًا بهاجـس التصنيـف الطبقـي للإبداع ومبدعيه، تصنيفًا يتجـه منحناه التصاعدي إلى قمة الإغـراب، نزوعًا إلى مفارقة المألـوف، لأن الإبداع - هو الآخـر - ليس إلا عملية انزياح مسـتمر عن قاعدة العادي والمُجْتَرّ.

في ضوء هذا المنحى، نلاحظ أن فكرة التصنيف الطبقي عند الأندلسـيين تتجافـى غالبًا عن المعيـار الزمني الذي درجت عليه كثيـرًا مقاربة الطبقات في الأدب المشـرقي[3]، وتتمحـور على المعيـار الإبداعي الـذي أدخل في صلب النقـد خصوصًا والمفاضلة عمومًا، حيث يسـتحضرون معيار الهرمية الإبداعية عندمـا يصفـون طبقـات الأدبـاء وطبقـات أدبهم شـعرًا ونثـرًا بصفـات: العُلُوّ والنزول والتأخر والضعف والسـقوط والسخف، متجافين عن اجترار صفات: الفحل والمفلق والخنذيذ، أو الشـعرور.... المتداولة في الأدبيات المشـرقية؛ فشـعر أبي عامـر محمد بـن الحمـارة الغرناطـي (المتوفى في القرن السـادس الهجري/ الثاني عشـر الميلادي) «غايـة في علو الطبقـة»[4]، بينما لأبي الربيع سـليمان بن وانسـوس (المتوفى في القرن الثالث الهجري/ التاسـع الميلادي) «نثـرًا متأخـر الطبقـة»[5]، وأبـو محمـد ابـن عبـد الغفـور (المتوفى فـي القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) أنشد له الفتح بن خاقان أبياتًا «كلها

= وطبقات الكتاب بالأندلس، لسـكن بن سـعيد الأسـتجي (انظر: الحميـدي، ص 236)، وطبقات الكتاب بالأندلس، لمحمد بن موسـى بن هاشم الإفشـين (الحميدي، ص 88) وطبقات الأمم لصاعد الطليطلي، وطبقات النحويين للزبيدي، وطبقات الصحابة والتابعين لعبد الملك بن حبيب (239هـ).

(3) هـذا على الرغم من إشـارتهم إلـى الطبقات الزمانيـة نادرًا، انظر: أبو الحسـن علي بن بسـام الشـنتريني، الذخيرة في محاسـن أهل الجزيرة، تحقيق سـالم مصطفى البدري، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلميـة، 1998)، ص 222، حيث يقول: إنه لولا تأخر المعري عن ابـن هذيل القرطبي وطبقته لقال إن الأخير قلد الأول في وصف الحمامة.

(4) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 95.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 283.

ساقطة عن طبقة المختار»[6]، وعبد الغفار بن رجلون المرواني (المتوفى في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) «شعره ضعيف»[7]. أمّا أبو علي الشلوبيني (ت 645هـ/ 1247م)، إمام نحاة المغرب، فـ «شعره على تقدمه في العربية على نهاية من السخف»[8].

هذا التأرجح بين العُلُوِّ والنزول قد يعتري الأديب الواحد، من حيث تأرجح موهبته بين الشعر والنثر، وذلك مثل ابن حيان شيخ الأدباء والمؤرخين في الأندلس الذي يعلق عليه أبو الحزم ابن جهور (ت 435هـ/ 1044م) بقوله «سبحان من جعله إذا نثر في السماء، وإذا نظم تحت تخوم الماء»[9]. والشيء ذاته ينطبق على ابن بسام، «فنثره في كتابه الذخيرة يدُلُّ على عُلُوِّ طبقته، أمّا ما أنشده فيها لنفسه من الشعر فنازل»[10].

على كل حال، يحرص ابن سعيد في المُغْرِب على أن ينص في مختاراته لبعض الشعراء على ما يعتبره «عنوان طبقته»[11].

هذه البصمة الإبداعية الذاتية التي يسمّيها ابن سعيد «عنوان الطبقة»، ربما تكون هي التي جعلت عبد الواحد المراكشي (ت 647هـ/ 1249م) يكتشف - بزعمه - انتحال الأمير أبي الربيع الموحدي (ت 604هـ/ 1208م) أشعار كاتبه محمد بن عبد ربه التجيبي، حيث يقول: «عرفتُ ذلك بَعْدَ مُفارقته إيَّاهُ، لأنّي فقدْتُ شعْرَ السيد أبي الربيع، واختلفَ عليَّ كلامُه، ورأيْتُ بخطه أشعارًا نازلة عن رتبة الشعر جدًا، وعلمتُ أنَّ ذلك الأولَ ليس من نسْجه»[12].

---

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 173.

(7) المصدر نفسه، ص 158.

(8) المصدر نفسه، ج 2، ص 103.

(9) المصدر نفسه، ج 1، ص 72.

(10) المصدر نفسه، ص 342.

(11) المصدر نفسه، ج 1، ص 179، 196، 285، 287 و306 - 307؛ ج 2، ص 30 و81.

(12) أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 213.

أولًا: طبقات الأدباء: مراتب المواهب

لعل خير من يمثّل هذا التصنيف العام للأدباء هو ابن شهيد، وقد صَمَّمَ هرمية طبقاتهم على شكل مثلث، ينسجم مع معمار الهرم، إلا أنه جعل الطبقة الثانية قمته، والأولى والثالثة قاعدتيه، مقررًا مُسَلَّمَة التفاضل، باعتبارها أحد النواميس الكونية المهيمنة، خصوصًا في مجال الأدب، جاعلًا القدرات الإبداعية المعيار الجوهري في قانون المفاضلة، موحيًا بأن ما سواها عرضي وسطحي، لا يصمد - محددًا - لسلّم التفاضل، مستبعدًا معيار الزمن وغيره ممّا كان معتمَدًا للتصنيف الطبقي. وقد لفَّ الأدباءَ هنا تحت اسم «أهل صناعة الكلام»، فاتحًا المجال لاستيعاب الأدباء عمومًا، شعراء وكتابًا، حاكمًا - مبدئيًا - بأنهم «متفاوتُون في المنزلة، متفاضِلون في شَرَفِ المرتبة، على مقدار إحسانهم وتصرفهم»[13].

ثم يفصّل هذا التفاضل، واضعًا «أهل صناعة الكلام» في طبقاتهم الثلاث، معتبرًا أن من خرج عنها «لم يستحق اسم البيان، ولا يدخل في أهل صناعة الكلام»، وهذه الطبقات - بحسب مراتب المواهب - هي كما يلي:

- «فمنهم من ينظم الأوصافَ ويَخْتَرِعُ المَعَانيَ، ويُحْرِزُ جيِّدَ اللفْظِ، إلا أنَّه يصْعُبُ عليه الكلام، ويُكِدُّ قريحَتَه في التأليف، حتى أنه ربما قصَّرَ في الوصف، وأساءَ الوضْع.

فهذا في الأبيات القليلة نافذٌ، وفي القريبة المأخذ سائرٌ، وفي طريقة الجمهور الأعظم ذاهبٌ، حتى إذا ازْدَحَمَتْ عليه، وانْحَشَدَتْ إليه، وطالبَتْه ببَهَاء البَهْجَةِ، وشرَفِ المَنْزِلة، وقفَ وانْفَلَّ، وتلاشَى واضْمَحَلَّ»[14].

- و«منهمْ الكارِعُ في بحْر الغَزَارَة، القادحُ بشُعَاعِ البَراعَةِ، الذي يَمُرُّ مَرَّ السَّيْل في انْدفاعِهِ، والشُّؤْبُوب في انْصِبابِهِ، لا يَشْكُو الفَشَل، ولا يكِلُّ على

---

(13) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 148.
(14) المصدر نفسه، ج 1، ص 148.

طُولِ العَمَلِ، فإذا ازْدَحَمَتْ في الكلام عليه المَطالِبُ، وعَلِقَتْ بحَوَاشِي فِكْرِهِ المَآرِبُ، وحُشِرَتْ عليه الصعائبُ والغرائبُ، اسْتَقَلَّ بها كاهِلُهُ، واضْطَلَعَ بِثقْلِها غارِبُه، وأعارَهـا منْ نظَره لمْحَة، ومن فكـره قدْحَة، ثمَّ رَمَى بها عـنْ جانِبَيْه، قد رَوِيَتْ بمائها، ولبِسَتْ شُعَاعَ بَهائها، وبَقِيَ كاللقوة في المرْقَب، سَامٍ نَظَرُهُ، قدْ ضَمَّ جَناحَيْهِ، ووقفَ على مِخْلَبِه، لا تُتاحُ له جارحَةٌ إلا اقْتَنَصَها، ولا تَنازلُهُ طَائِرُة إلا اخْتَطَفَها، جُرْأتُه كشَفْرَتِه، وبَديهَتُه كفِكْرَتِه، فذلِكَ الألسَنُ يوْمَ حرْب الكلام، لا تُخْطِئُ ضرْبتُه، ولا تُصَابُ غرَّته»[15].

- «ومِنْهـمْ مـنْ يَتَجَافَـى الكَـلامَ، ويَرُوغُ عـن المَقال، فـإذا مُنِيَ بـهِ، أَخَذَ بأطْرافِ المَحَاسِنِ، وشـارك فـي أنحـاء الصنعة، وجُلُّ مـا عنده تلفيـق وحيلة، وبذلـك يصاحـب الأيـام، ويجـاري أبنـاء الزمـان، ما كان لـه عقـل يغطي على نقصانه، وسياسة يسوس بها فحول زمانه»[16].

اعتبر بعض الدارسين أن «هذا التقسيم من مبتكرات ابن شهيد، فلم يقم أي ناقد آخر بمثل هذا العمل، بصرف النظر عن مدى إصابته»[17].

إذا كـان ابـن شـهيد يعتبـر منـاط المفاضلـة بيـن الأدبـاء رهينًـا بالقدرات الإبداعيـة في «صنعـة الكـلام»، أي موهبة البيـان، فإنه يرى هـذه الأخيرة منحة إلهيـة لَدُنيةً، لا يكتسـبها المُؤَدِّبـون، إذ ليس البيان «من شـأنهم، إنمـا هو تعليم اللـه تعالى، حيث يقول ﴿الرحمن علم القرآن خلق الإنسـان علمـه البيان﴾»[18]. ثم يضيـف إلى هذا التفسـير الغيبي لسـر التفاضـل في الموهبـة البيانية تفسـيرًا روحانيًـا طريفًـا، محاولًا وضع اليد على سـر التركيبة السـحرية فيه، مبينًا نسـبة الـروح والجسـد فـي هـذه الخلطة المسـؤولة - فـي نظره - عـن ملكـة البيان، مفاضلًا - ولو ضمنيًا - بين الروحي والجسـدي، بين المعرفة الكسْـبية العملية

(15) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 148.

(16) المصدر نفسه، ج 1، ص 148.

(17) عبد الله سالم المعطاني، ابن شهيد الأندلسي وجهوده في النقد الأدبي، إشراف عبد الحكيم حسان عمر (القاهرة: منشأة المعارف، 1977)، ص 103.

(18) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 169.

والمعرفـة الوهْبية اللَّدُنية، حيث تكون النتيجة العجيبة لهذه التركيبة الغريبة تولّد الحســن ولو من غير الحســن، مع ما يسـتتبع ذلك من مفاضلة أيضًا بين الأدباء بحسب ارتفاع نسبة الروح في تركيبة ملكات بيانهم، وذلك حين يقول: «وإصابة المعنى لا يقوم بها كثيرُ الغريب، واسـتيفاءُ مسـائل النحو، وإنما يقوم بها الطبعُ مع وزْنِـه من هذيْن، ومِقْدَارُ طبْع الإنسـان إنمـا يكون على مِقْدار ترْكيب نفْسِـه مع جسْـمِه، فمن كانتْ نفْسُه في أصْل ترْكيبه مُسْـتَوْلِيةً على جسْمِه كان مَطْبوعًا رَوْحانيًـا، يُطلِعُ صُورَ الكلامِ والمعاني في أجْمَل هيْئاتِها، وأرْوَق لبْسَـاتِها، ومنْ كانَ جِسْـمُه مُسْتَوْلِيًا على نفْسِـه - في أصْل ترْكِيبه - و الغالبُ على حِسِّهِ، كانَ ما يُطْلِعُ من تلك الصُّور نَاقِصًا عن الدَّرَجَةِ الأولى في الكَمَالِ والتَّمَام، وحُسْـنِ الرَّوْنَقِ والنِّظَامِ، فمَنْ كانتْ نفْسُه المُسْتَوْلِيةَ على جِسْمِه، فقد تَأْتِي مِنْهُ في حُسْن النظام صور رائقة من الكلام تمْلأ القلوبَ، وهذا هو الغريبُ أنْ يَتَرَكَّبُ الحسـُن من غير الحسن»[19].

على الرغم من أن ابن شـهيد كان سبَّاقًا إلى طرح هذه الأفكار الطريفة، في العصور الأندلسـية الأولى، فإن أدباء الأندلس المتأخرين - على غير المنتظر - كانوا أقل طرافة وعمقًا، وأقرب إلى المألوف والعادي، إذ نجد صاحب المعيار في نقد الأشعار، أبا عبد الله الإلبيري (780 هـ/ 1378م)، بعدما يحدد المادة المعرفيـة الضرورية لمتعاطي قرض الشـعر ونقده في حدودهـا المتعارف عليها تقليديًـا، يضَعُ هرَمًـا طبقيًا للأدباء والنقـاد في علاقتهم بالشـعر اطلاعًا وإبداعًا، إنتاجًا وانتقادًا، رباعي الدرجات على النحو الآتي:

- «نوع لا يقوله، ولا يعرف نُقايته ونُفايته.
- نوع يحوكه ولا يعرفه، ينسج حُرًا بوافٍ، ومطرفًا بألاف.
- نوع يعرفه ولا يقرضه.
- نوع يعرف الشعر - علم الشعر - ويقرضه، فهذا هو الغاية والنهاية»[20].

---

(19) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 144.

(20) محمد رضـوان الداية، تاريخ النقد الأدبي في الأندلس، دراسـات أندلسـية؛ 1 (بيروت: دار الأنوار، 1968)، ص 556.

إن هـذه الرؤيـة تضع الطبقـة الرابعة، الجامعـة بين المعرفـة والموهبة، في العلاقة بالشـعر، نقـدًا وقرضًا، في قمـة هذا الهـرم الطبقي للأدباء، مـع أن هذه القمة لا تسـاوي إلا قاعدة التصنيف عند ابن شـهيد ونظرائه من أدباء الأندلس، النزّاعين إلى الإغراب.

شارك اليهود الأندلسيون المستعربون، في هذا التصنيف الطبقي، واضعين أدباءهـم ضمنه، فرتبهم موسـى بـن عزره المتوفـى في منتصف القرن السـادس الهجـري/ 1155م، فـي كتابـه المحاضـرة والمذاكـرة، متّبعًا تسلسـل الطبقات زمنيًا تارة، وتفاضلهم الإبداعي تارة أخرى، حيث يقول عن أبي أيوب سـليمان بن جبـرول: «فنزل عن هـذه الطبقات سـنًّا، وعلاهم قولًا، وإن كـان جمهورها (جمهورهم) عـذب المقاطع، حلـو المنـازل، وإن تباينت درجاتهـم، فهم على تقارب في حسن العبارات، ولطف الإشارات»[21].

هـو يعتبر أن مـن شـعرائهم طبقـة «فهِمَـتْ غـرَضَ الشـعر، فأتته مـن بابه وطريقه، وتصرَّفتْ في جَزْله ورقيقه، فجاء في غاية الحسـن والجمال، بل مُعْوِزُ الشـبه والمثال، وإن كانوا علـى مذاهب متفرقة، ومراتب فـي الكلام غير متفقة، فقد قيل الناس كدرجات السلم، فيها العالي والسافل، وما بينهما، لكن جميعهم حيثما كانوا مـن البلدان فـي دائرة الإحسـان والدقة والإتقان، فمـن صدورهم: أبو عمر يوسف بن صديق القرطبي....»[22].

يـرى أيضًـا أن «منهم طبقـة وسيطة، رُزِقَت المَقـول، وحُرِمَـت المعقول، سـاقهم طول اللسـان إلـى غايـة التقصير فـي البيان، هـذت بالكـلام المتكلف، واللفظ المسـتكره..»[23]. وقد علّـق على هذه الطبقة بأنها لا تسـتطيع أن تخدع ببهرجها إلا العامة التي يكـون حُكْمُها حصيفًا في تقويـم الصنائع الحِرَفية، «أما الصناعات العِلمِية كـ... الشـعر والكتابة، فيمكن الجاهل بها المُتَسَوِّر... بقليل

(21) أحمـد شـحلان، التـراث العبري اليهـودي في الغرب الإسـلامي: التسـامح الحـق (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف، 2006)، ص 96، وانظر (ص 87 - 105) في تصورهم العام للطبقات.

(22) المصدر نفسه، ص 100.

(23) المصدر نفسه، ص 103.

ما عنده على الكثيرمنها، أن يدَّعي فيها - عند العامة - فوق ما يُحْسِنُه، لجهلهم بها»[24].

هنا يبدو تأثر مُتَعَرِّبي يهود الأندلس بالخلفية الأدبية العربية واضحًا للعيان، ومُصَرَّحًا به منهم في أكثر من موقع، ولا سيما في هذه الرؤية الطبقية للأدباء.

ثانيًا: طبقات الشعراء: بين الدَّعِيِّ والحَرِيِّ

إن النزوع إلى التصنيف الطبقي، يخترق تعامل الأندلسيين مع جميع الظواهر الأدبية؛ فكما صنَّفوا الأدباءَ عمومًا، نجدهم كذلك يصنّفون الشعراء خصوصًا، حتى إن أبا الربيع سليمان الأندلسي المعروف بكثير (565 - 634هـ/ 1170 - 1237م) «كان إذا ذكر الشعر يقول: شاعر أعم من شيء، يشير إلى أن الشعراء كثير، والمَرْضِيُّ منهم قليل»[25]. فهذه الرؤية المبالغة في اعتبار الشاعر نكرة، تفتح باب المفاضلة بين الشعراء على مصراعيه، وهي مفاضلة لا شك في أنها رافقت وجود الشعر نفسه فوق الأرض الأندلسية، ثم تطورت معه بحسب تدرجه عبر مسيرته التاريخية.

يدخل ضمن هذه الفكرة إنشاء ديوان للشعراء، تُقَيَّد فيه أسماء التابعين لكل بلاط وفق طبقاتهم الشعرية. وفي ضوء ذلك التصنيف الطبقي، تُرسَّمُ أُعْطِياتُهم وجوائزهم. وكان هذا الديوان يسمّى «زمام الشعراء»، ويبدو أن هذه الفكرة ظهرت في العهد العامري، إذ يشير ابن شهيد - في تقويمه لعبد الرحمن بن أبي الفهد (ت حوالى400هـ/ 1010م) - إلى عدم رضاه عن حكم هذا الديوان، حول ترتيبه في ذلك الزمام، فابن أبي الفهد كان في معارضته لشعراء المشرق الجاهليين والإسلاميين «مثل الجواد إذا استولى على المدى لا يني ولا يقصر»، وعلى الرغم من ذلك «كانت مرتبته في الشعراء، أيام بني أبي عامر، دون مرتبة

(24) شحلان، ص 103.

(25) أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، حققه وعلق عليه عادل نويهض، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979)، ص 280.

عبادة (بن ماء السماء) (ت 422هـ/ 1031م) في الزمام، فاعجبْ»![26].

كـان رئيس ديوان الشـعراء في عهد ابن أبـي عامر، عبد اللـه بن محمد بن مسـلمة (ت 442هـ/ 1050م) «من أهـل العلم والأدب، ناقدًا من نقاد الشـعر، كان رئيسًـا جليـلاً، في أيام المنصور بـن أبي عامـر (366 - 392 هـ/ 977 - 1002م)، كاتبًـا، وفـي ديوانـه كان زمام الشـعراء في تلـك الدولـة، وعلى يديه كانت تخرج صِلاتهم ورسومهم، وعلى ترتيبه كانت تجري أمورهم»[27].

في زمن المعتضد بن عباد، أُسـندت رئاسة ديوان الشعراء إلى الشاعر الأمي ابن جاخ البطليوسـي[28]، على الرغـم ممّن ينضوي إلى هـذا الديوان من فطاحل الشعراء. وحتى في عهد المأمون بن ذي النون (ت 467هـ/ 1075م) كان رئيس ديوان الشـعراء - في بلاطه - أبو المطرف عبد الرحمن بـن مثنى (ت 458هـ/ 1066م)؛ ففي يوم إعذاره المشهور، بعدما «أذن لتلك الحلبة من شعراء الحضرة من طارئ وقاطن... فدخلوا على هيئتهم يتقدمهم شـيخهم المقدم من جماعتهم ذلك اليوم: محمد بن شـرف القيرواني... وبعدما سـئم المأمون أُخِذتْ بطائقهم إلى وزيره الأثير يومئذ: عبد الرحمن بن مثنى، كي «يتصفَّحَها بفضل أدبه، ويُطَبِّقَ قائليها، بحسـب معرفته، فيأمر لهم بما يجده»[29]. حتى في أيام أبي يوسف ثالث ملـوك الموحدين (580 - 595هـ/ 1184 - 1199م)، كان الشـعراء يدخلون «عليه، على طبقاتهم ومراتبهم»[30].

إذا أردنـا أن نرافـق تجليـات هذا النـزوع إلـى المفاضلة بين الشـعراء، في نصوص تبتغي التصنيفَ الطبقي، ولو بشـكل غير مُتبلور بما يكفي من الوضوح المنهجـي، فلعـل أهم بواكيـر هذا الاتجـاه هي مسـامرة عبد الرحمـن بن فتوح

(26) الحميدي، ص 277.
(27) المصدر نفسه، ص 257.
(28) انظـر: عبد الله بن علي بن ثقفان، المجالس الأدبية في الأندلس ([د. م.: د. ن.]، 1994)، ص 20. وانظر ترجمته في الحميدي، جذوة المقتبس، باب من نسب إلى أحد آبائه.
(29) ابن بسام الشنتريني، ج 4، ص 87 - 89.
(30) المراكشي، ص 208.

(430 هـ/ 1039م)، مع شـاب قرطبي، خَصَّصَ فقرة منها للمفاضلة بين أشهر معاصريه من الشعراء القرطبيين بصورة خاصة، حيث يجيب عن سؤال مُحاوِرِه: «كيف ذِكْرُكَ لرجال مِصْرِكَ ووقوفُك على شعراء عَصْرِكَ؟

فقلتُ: خيْرُ ذِكْرٍ.

فقال: فمن أعذبُهم لفظًا، وأرجَحُهم وزنًا؟

فقلت: الرقيق حاشية الظرف، الأنيق ديباجة اللطف، أبو حفص ابن برد.

قال: من أقواهم استعارات، وأصحهم تشبيهات؟

فقلت: البحر العجاج، والسراج الوهاج، أبو عامر ابن شهيد.

قال: فمن أذكرهم للأشعار، وأنظمهم للأخبار؟

قلت : الحلو الظريف، البارع اللطيف، أبو الوليد ابن زيدون.

قال : فمن أكلفهم بالبديع، وأشغفهم بالتقسيم والتتبيع؟

قلت: الرائع في روضة الحسـب، المستطيل في مرجة الأدب، أبو بكر بن يحيى الطبني»[31].

إذا كـان ابـن فتـوح هنـا لا يصـرح باسـم الطبقـات فـي هـذه الإلماعات، فإنه يرسـم ملامح أربعـة اتجاهـات من الشـعراء، تتعايـش وتتمايز فـي قرطبة، وتتقاسـم عذوبة اللفظ ورقة الحاشـية والخبرة الشـعرية والنزعـة البديعية. وإذا كـان لا يفاضل هـذه الملامح الفنيـة في ما بينهـا، فإن هناك مفاضلـة بين هؤلاء المذكورين، وأولئك المسكوت عنهم من شعراء مصره، وعصره، تؤطِّرُها صيغ أَفَعَلَ التفضيل، المهيمنة على أسـئلة المُحَـاوِرِ: «من أعذبهـم... وأرجحهـم... وأقواهـم... وأصحهـم... وأذكرهم... وأنظمهم... وأكلفهم.. وأشـغفهم؟» إنها ثماني صيغ، عبر أربعة أسـئلة، بمعدل صيغتين لكل سـؤال، فالمسـكوت عنهم

(31) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 492.

مـن شـعراء قرطبة في عصـر ابن فتوح مشـمولون في ضمير «هـم» المُتَضايِفِ مع كل صيغ التفضيـل تلك، بينما المذكورون لم يتجـاوزوا الأربعة المنصوص عليهم في أجوبة المحاوَر.

استمرارًا لتتبّع بوادر تصنيف الأدباء الأندلسيين لشـعرائهم طبقيًّا، نقتطف بعض الشـذرات الدالة في هذا المنحـى، حيث يزكي الحميـدي - مبدئيًّا كفاءة ابن حزم في نقد الشـعر، ثـم يروي قوله: «لو قلت: إنه لم يكن بالأندلس أشـعر من ابـن دراج لم أبعـد.. ولو لم يكـن لنا من فحول الشـعر إلا أحمـد بن دراج القسطلي (ت 421هـ - 1013م)، لما تأخر عن حبيب والمتنبي»[32]. وأبو علي إدريس بن اليمان اليابسـي (ت 440هـ/ 1048م): «لم يكن - بعد ابن دراج - من يجري عندهم مجراه»[33]، كما أن ابن شهيد، بحسب ابن حزم «كان - حين وفاته - حامل لواء الشـعر والبلاغة، لم يُخَلِّفْ لنفسـه نظيرًا فـي هذين العِلْمَيْن جملـة»[34]، وكذلك عبد الرحمـن ابن أبي الفهـد - في نظر ابن شـهيد - «كان مِنْ أشعر مَنْ أنبته الأندلس، ووطىء ترابها، بعد أبي المخشي أولًا، وأحمد بن دراج آخرًا»[35].

إذا كان ابن حزم وابن شـهيد - وهما من أعظـم رواد النقد في الأندلس - قـد اقتصرا هنا على أحكـام عامة في تصنيفهمـا الطبقي لهؤلاء الشـعراء، فهناك تصنيف طبقي آخر، بناه الأندلسـيون على طول نفس الشـاعر، أو قصره، متلبسًا حينًا بعلاقتـه بالمضمار الغرضي الذي يجـري فيه، فـالسميسـر: خلف بن فرج الإلبيـري (ت 480هـ/ 1087م) مثلًا «له طبْعٌ حَسَـٌن، وتَصَرُّفٌ مُسْتَحْسَـٌن، في مقطوعات الأبيات، وخاصة إذا هجا وقدح، أمّا إذا طوَّلَو مدح، فقلما رأيته أفلح وأنجح»[36].

---

(32) الحميدي، ص 113 - 114.

(33) المصدر نفسه، ص 170.

(34) المصدر نفسه، ص 135 - 136.

(35) المصدر نفسه، ص 277.

(36) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 552.

لعل هؤلاء القصيري النفس في الشعر هم من يُسَمَّى الواحد منهم «شاعر القطعة»، تمييزًا هنا بين الشويعر والشاعر الفحل، بحسب المصطلحات الطبقية المعروفة، وذلك ما ينضح به قول الأبيض: أبي بكر أحمد بن محمد (ت 544هـ/ 1149م)، ردًّا على ابن سارة: عبد الله بن محمد البكري (ت 417هـ/ 1023م):

أغْرَوْهُ أنْ قالوا: شُوَيْعِر قطعة ... لا شاعرٌ فحْلٌ يُمِرُّ وينْقُضُ[37]

يبدو الأبيض هنا مُحِقًّا، في توصيفه لابن سارة، لأن ابن بسام لم يذكر له إلا «عدة مقطوعات، تُرْبي على عدَدِ الحصى»[38].

بذلك وصَفَ ابن بسام مُعاصرَه أبا عبد الله محمد بن فرج الجياني، فهو «في هذه المُلَح من أهل البَدِيه، أمّا طويل القصيد، فقلما رأيته أفلح فيه»[39].

غير بعيد عن سياق المفاضلة بين الشعراء، تلمُّسًا للملامح الأولية للتصنيف الطبقي للشعراء في الأندلس، فإننا نشير عرضًا إلى (المقامة الثلاثين) من المقامات اللزومية للسرقسطي التي خصصها للشعراء، متناولًا فيها أكثر من أربعين شاعرًا، من العهد الجاهلي إلى العهد العباسي، مُعَلِّقًا على كل واحد منهم بأشهر ما عُرِفَ عنه من خصائص شخصية وفنية، إلا أنه كان يتهرَّبُ من الدخول في معمعان المفاضلة المباشرة، مقتصرًا على الاستطراد الخَطِّي الأقرب إلى الطبقات الزمنية، من الجاهلية إلى عهد مهيار الديلمي في العصر العباسي. ويتضح ذلك التهرُّب من المفاضلة حين يجيب بطلُ المقامة من طلب منه: «التفضيل والتفصيل»، بأن «تلك غاية يبعدُ مَداها، ويقلُّ جَناها، والقوم كثير، والكل أثير، والعقد لآلي ودُرَر، والحسْن حُجُول وغُرَر»[40].

---

(37) محمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ/ 598 هـ (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1999)، ص 325.

(38) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 497.

(39) المصدر نفسه، ج 3، ص 582.

(40) محمد بن يوسف بن عبد الله السرقسطي، المقامات اللزومية، تحقيق حسن الوراكلي (الرباط: منشورات عكاظ، 1995)، ص 276.

تَطُلُّ هـذه الممانعة في خـوض المفاضلـة بمفهومهـا الدقيق برأسـها مرة أخـرى فـي نهايـة المقامة، حيـث يُعـرِّضُ محـاوِرُ بطلها بكثـرة المحسـنين من مُجـاوري مهيـار الديلمـي الـذي توقفـت عنـده المقامة، فيقـول البطـل: «إنهم ليفوتون الإحصاء، ولا أحب الاسـتقصاء، والتفضيل مجـال ضيق، وكلهم رائق ورَيِّق»[41].

الأهم من هذا كله أن السرقسطي تهرّب أيضًا من تناول الشعراء الأندلسيين الأكثر مساسًـا بموضوعنا، أحرى أنْ يُفاضِلَ بينهم حيث أجاب بطل المقامة من سأله ذلك قائلًا: «يا سائب، خذ العفو، ولا تكدِّر الصفو»[42]، وهو ما يوحي بأنه كان يستشـعر حرَجًا في اختراق حجاب المعاصرة، على الرغم من أن ابن فتوح قبلـه اقتحم هذا الحجـاب، وإن كان لم يتجاوز قط في إجاباتـه المختزلة حدود النقد الإيجابي المعتزِّ بمُعاصريه، من دون أن ينظر في الوجه الآخر لعملة النقد، من حيث التعرض لسلبيات أولئك الشعراء.

فـي الواقع لا نكاد نتجـاوز قليلًا حتى نجد أبا بكر الشـنتريني ابن السـراج المتوفى في عـام 549هـ/ 1154م، بعد السرقسـطي بأحد عشـر عامًـا، يقترب أكثر من التصنيف الطبقي للشـعراء، بحسب ملامح مدارسهم الفنية، حيث يضع الشعراء في تصنيف ثلاثي الطبقات:

- « فمنهم من يُؤْثِرُ جزالةَ اللفظ من غير تَصَنُّع، على مذهب العرب (بشـار).. وهذا، النوع دال على القوة، وأشبه مواضيعه الافتخار ومدح الملوك.
- ومنهـم مـن يؤثـر التهويـل والقعقعة بـلا طائـلٍ مَغنى (ابـن هانئ)، وأشـبه مواضيعـه الوعيد والتهديد، من دون النسـيب والتغزل، حيث يحْسـن فيهما رقة الألفاظ وعذوبتها، ولا سيما في حكاية أقوال النساء.
- ومنهـم من آثر سـهولة اللفظ، حتـى وقع في الليـن المفرط، كأبـي العتاهية والعباس بن الأحنف ونظرائهما»[43].

(41) السرقسطي، ص 278.

(42) المصدر نفسه، ص 278.

(43) محمـد قرقزان، «أبو بكـر محمد بن عبـد الملك الشـنتريني «ابن السـراج»: جواهر الآداب =

يتضح من خلال استقراء هذا التصنيف أن رجحان كفة المفاضلة فيه إلى الطبقة الأولى التي هي طريقة العرب الدالة على القوة، حيث وَصَمَ الطبقتين الأخريين بعدم الطائل في الثانية، والإفراط في اللين بالنسبة إلى الثالثة.

هذا، إضافة إلى أن الشنتريني هنا فرَّعَ هذه الطبقات إلى الجزالة والتهويل والسهولة، ومَثَّلَ لكل منها، وخصّصَ له غرضًا يصلح له دون غيره، مراعيًا في ذلك مقتضيات السياق والمقام، وفي ذلك أيضًا تفاضل ضمني بين المقامات في علاقاتها بالمقالات، إذ «لكلِّ مَقامٍ مَقال».

إذا كان ابن شهيد خير من نحت هرم طبقات الأدباء، على العموم، في الأندلس، فإن حازم القرطاجنِّي (ت 684هـ/ 1285م) - هو الآخر - خير من نحت هرم طبقات الشعراء خصوصًا، وأقامه على قواعد نقدية أكثر صلابة، وبملامح فنية أكثر وضوحًا.

هذا مع ملاحظة احتفاظ فكرة الطبقات هنا، بتجاوز معيار الزمن، وارتكازها على مستويات أعمق في الأدبية والشعرية كما ألمحنا سابقًا؛ فقد ركز القرطاجني على ضرورة توفر المادة الشعرية والوسائل الفنية، والمواهب الإبداعية التي على قدر امتلاكها، تكون هرمية التفاضل بين الشعراء منطلقة من أرضية صلبة، وذلك ما يتحدد عنده في «القوى الفكرية والاهتداءات الخاطرية، وهي عشر قوى:

القوة على التشبيه؛ تصَوُّر كليات الشعر ومقاصده ومعانيه؛ تصَوُّر صورة للقصيدة؛ تخيُّل المعاني؛ وجوه التناسب بينها؛ التهدِّي إلى العبارات الحسنة؛ التحَيُّل في جعْل العبارات متزنة؛ الالتفات بلباقة من حيز إلى حيز؛ تحسين الوصل بين الفصول؛ القوة المائزة حُسْنَ الكلام من قبحه[44].

= وذخائر الشعراء والكتاب» (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب - آكدال، الرباط، 1990 - 1991)، ص 45 - 46.

(44) حازم بن محمد القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981)، ص 200 - 201.

في ضوء استبطان هذه المقومات الإبداعية، والتدرج في امتلاك نواصيها، يقسم حازم القرطاجني الشعراء إلى طبقتين كبيرتين: الشعراء الحقيقيون والشعراء بالدَّعْوى، وبينهما برزخ يمثّل المنزلة بين المنزلتين، لم يرتق إلى أولئك، ولم ينحط إلى هؤلاء، وذلك على النحو الآتي:

- الشعراء الحقيقيون: وهُم من استكملوا هذه القوى الشعرية، وقد وضعهم حازم في مدرج ثلاثي الطبقات، فقال: «والشعراء على الحقيقة طبقات ثلاث:

الطبقة الأولى: هم الذين يقومون على تصوُّر المقولات الشعرية ومقاصدها ومعانيها بالقوة، مثل حصولها بالفعل، فيأتي لهم بذلك تمكُّنُ القوافي، وحسن صدور القصائد، وجودة بناء بعضها إلى بعض.

الطبقة الثانية: تتصور كثيرًا من ذلك، وإن لم تبلغ فيه مبلغ الطبقة الأولى، فيتَأتّى لها بذلك كثير ممّا تأتّى للأولى.

الطبقة الثالثة: لا تَتَصَوَّرُ إلا القليل من ذلك، كأوائل القصائد وصدورها وما يكون من مقاصد الشعر محل عناية من أنفسها، فقد يتفق لهذه الطبقة أن تبني الكلام والقوافي بناء حسنًا»[45].

- شعراء المنزلة بين المنزلتين: وهُم من لم يستكملوا تلك القوى، ولم يخلوا منها، وعنهم يقول حازم: «ويلحق بهؤلاء الشعراء ذوي الملكة التصوُّرِية، والقوى الإيحائية، صنفٌ له أدنى تَخَيُّل في المعاني، وبعض دربة في إيراد عباراتها متزنة، وإن لم يكن له من القوى الباقية إلا ما لا يُعْتَدُّ به، فنظْمُ هذا الصنف منحط عمن استكمل ما نقصه، ومرتفع عن كلام من لا تَخَيُّلَ له في المعاني، ولا دُرْبَة بالتأليف»[46].

- الشعراء بالدعوى: وهم في الدرك الأسفل من الشعر، في نظره، ومع ذلك

(45) القرطاجني، ص 201 - 202.

(46) المصدر نفسه، ص 202.

فإنهم – حتى في انحطاطهم – مُتدَرِّجون على ثلاثة أصناف أيضًا، حيث يتحدث عنهـم القرطاجني، وَاصِلًا ما سبق مـن كلامه: «ويُقابل الشـعراءَ علـى الحقيقة، وينحط عن الصنف الملحق بهم، قومٌ لا ينسبون إلى هذه الصناعة بغير الدعوى:

أ. فمنهم طائفة: لا تقتنِصُ، ولكنْ تَتَلَصَّصُ، ولا تَتَخَيَّلُ بل تتحَيَّلُ، بالإغارة على معاني من تقدَّمها، وإبرازها في عبارات أخر.

ب. النمط الثاني: لا يتخيَّلُ ولا يتحيَّلُ ولكن يغيرُ ويغيرُ.

ج. النمـط الثالث: هم شـرُّ العالـم نفوسًـا، وأسـقطهم هِمَمًا، وهـم النَقَلَةُ للألفاظ والمعاني على صورها، في الموضـع المنزل فيه، من غير أن يغيروا في ذلك ما يعتدُّ به»[47].

هكذا تبـدو ذهنية التفاضل مُتحَكِّمَة في تصور هذا الناقد لطبقات الشـعراء في تدرجاتهـا وتفريعاتها الكبرى والصغرى، هذا مـع اعترافه بصعوبة المفاضلة فـي ذاتهـا، إذ إن «الفصل والحكم بين الشـعراء الذين أحاطـوا بقوانين الصناعة لا يمكن تحقيقه إلا علـى وجه التقريب»[48]. وتتجلى هـذه الصعوبة أكثر – في نظر القرطاجني – عندما تختلف المدارس البيانية، والبيئات المكانية، والعصور الزمانية، إضافة إلى اختلاف الإيقاعات، والأغراض...[49].

ثالثًا: طبقات الكلام: من درجة الصفر.. إلى درجة السحر

إذا كـان الأندلسـيون حرصـوا على وضـع سُـلَّم تفاضُلي للأدبـاء عمومًا، وللشـعراء خصوصًا، كما مَرَّ بنا، فإنهم جعلوا للأدب نفسـه شـعرًا ونثـرًا، هرمًا طبقيًـا، يتدرج عبره، منطلقين من خلفيات متعـددة، تدخل – عمومًا – في نطاق الرؤية الأندلسية القائمة على تقسيم الأشياء، ثم تركيبها.

(47) القرطاجني، ص 202.

(48) المصدر نفسه، ص 374.

(49) المصدر نفسه، ص 270، 335، 373 و376 – 379.

فهذا ابن حزم شريك ابن شهيد في ريادة بواكير النقد الأدبي في الأندلس، يعتبر أن البلاغة في النثر خصوصًا - قسمان كبيران، يتركبان في قسم ثالث، وما تحتهما سفسف خارج عن التصنيف، ثم ينضاف إلى الأقسام الثلاثة المَشْرِقية قسم آخر خاص بالأندلس، لا يَتَرَكَّبُ من المألوف وغير المألوف مثل سابقيه، وإنما يتركب من أسلوب الخطبة والرسالة، بحسب ما استحدثه ابن دراج(50).

أمّا في الشعر، فإنه كسر ثنائية تصنيفه بين المطبوع والمصنوع، مُثَلِّثًا إياهما بالبارع الذي ربما كان عنده يمثل قمة هذا الهرم الثلاثي: «فالشعر ينقسم إلى ثلاثة أقسام: صناعة، وطبع، وبراعة»(51).

إذا تقدمنا إلى الأمام خطوات نجد ابن خفاجة يكاد يصرح بأن تفاضل طبقات الشعر، حتى بالنسبة إلى الشاعر الواحد، أمرٌ مُسَلَّمٌ به، وكأنه داخل في النواميس الكونية القاهرة المهيمنة، فهو بعد أن راجعَ شعره في عهد المرابطين، «وتعَهَّدَه ثانيًا تعَهُّدَ مؤلف، وتفقَّدَه تفقُّدَ مُتأمِّل مُثقَّف»، يحكم بأن «الشعر ... ليس يخلو جيّده من سقط، وانقسام إلى طرفين ووسط»(52).

غير بعيد عن ابن خفاجة نجد أبا بكر الشنتريني يتعامل مع هذا المُدَرَّج الثلاثي لمستويات الشعر بمقاربة أخلاقية، عبر رؤية لا تخلو من طرافة، حيث يقول: «اعلم أن الشعرَ، وإن كانت فضائله كثيرة، ومنافعه معروفة مشهورة، فإن غوائلَه مخوفة، ومناهِلَه بالشر مَحْفوفة، وذلك أن:

رديئه عورة فاضحة، إنْ لم يُسْترْ.

ومتوسطه فضيلة واضحة، لا تنكرْ.

والجيد منه لا ينال لا باستغراق الأوقات، وإهمال المهمات من أجله»(53).

---

(50) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، 4 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 - 1983)، ج 4، ص 352.

(51) ابن حزم، ص 355.

(52) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2 (القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، ص 9.

(53) قرقزان، ص 28.

أما ابن خيرة المواعيني فقد نأى بجانبه عن قسمة الشعر بحسب الأغراض والأخلاق، مركزًا على تقسيمه بحسب طبيعة التعبير فيه، مثل: الشعر المتين الصلب؛ الشعر الحامض؛ الشعر الرطب السهل.

هو يجعل هذا القسم الأخير أفضل الثلاثة، حين يصفه بـ «المُطمِع المُمْتنع» إلا أنه - عنده - قد ينزل عن حده إذا أفرط في السهولة حتى يصبح غثًا كالزجل(54).

من الطريف في هذا الصدد رؤية ابن لبَّال الشريشي (ت 582هـ/ 1186م)، لتفاوت مستويات اللغة والأسلوب والتصوير الشعري، حيث يجعل الجميل لا يستغني عن القبيح، والقوي لا يستغني عن الضعيف، إذ بضدها تتبين الأشياء؛ فهو يرى أن « الشاعر كالغوَّاص تارة يخرج ببدرة، وتارة بآجُرَّة، وتارة بسبجة، وأخرى ببعرة مُدَحْرِجَة، ولا بأس أن ينزل من القول الفصْل إلى المنطق الفسْل، في البيت والبيتين من القصيدة، كما ينظم السبجة بجانب الفريدة، ولولا البؤس ما طابت النعمى، وفي حالك الظلماء، يعرف حسن الضياء، وبضدها تتبين الأشياء»(55).

إذا كان ابن شهيد خير من صنَّفَ طبقات الأدباء، والقرطاجني خير من صَنَّفَ طبقات الشعراء، فهنا يمكن أن نعتبر ابن سعيد (ت 685هـ/ 1286م) هو أفضل من صَنَّفَ طبقات الكلام، جاعلًا محاولات من سبقوه مجرد إرهاصات، استفاد منها وتجاوزها، معتمدًا في رسم تصوره لمعيار سُلَّم التفاضل الطبقي للإبداع، على جودة النص في خصائصه الفنية، عبر تفاعلها مع ذائقة المتلقي المُتمَرِّس جذبًا أو نبذًا.

فهو يُصَمِّمُ في مقدمة كتابه عنوان المرقصات والمطربات، مُدَرَّجًا خماسيًا، لطبقات النص الأدبي التي ينتخب ضمنها مختاراته الشعرية والنثرية، مُعَرِّفًا بكل

---

(54) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، ط 4 (بيروت: دار الثقافة، 1983)، ص 518.

(55) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن لبال الشريشي: 508 - 582 هـ/ 1114 - 1187م ((الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1996)، ص 106.

درجة من هذا السُّلَّم التفاضلي، مُتنازلًا في تسلسله من القمة، إلى القاعدة، حيث يقول: «**الطبقات التي بُنِي الجامع المذكور على الكلام فيها خمس:**

المرقص والمطرب والمقبول والمسموع والمتروك؛ فالمُرْقِص: ما كان مُخْتَرَعًا أو مُوَّلدًا يكاد يلحق بطبقة الاختراع لما يوجد فيه من السر الذي يُمَكِّنُ أزِمَّةَ القلوب من يديه، وذلك راجع إلى الذوق والحس، مُغْنٍ بالإشارة عن العبارة؛ والمُطْرِب: ما نقص فيه الغوْصُ عن درجة الاختراع، إلا أن فيه مسحة من الابتداع؛ والمقبول: ما عليه طلاوة، ممّا لا يكون فيه غَوْصٌ على تشبيه وتمثيل؛ والمسموع: ما عليه الكثير من الشعراء، ممّا به القافية والوزن، من دون أن يمجّه الطبْع، ويستثقله السمْع؛ والمتروك: ما كان كَلًّا على السمْع والطبْع[56].

داخل هذا الإطار الخماسي الطبقات في سُلَّم الإبداع، يحدد ابن سعيد دائرة اختياراته الأدبية، من إنتاج مبدعي المشرق والمغرب، عبر مختلف العصور والبيئات، جاعلًا أكبر هَمِّه طبقتي «المرقص والمطرب» تاركًا ظِهْرِيًّا ما دونهما من الطبقات، إلا إذا اقتضته ضرورة منهجية في أحيان نادرة، موضحًا على أي قاعدة فنية ترتكز الطبقتان المفضَّلتان عنده، فـ «المُقتصَرُ على إيراده في هذا العنوان من الطبقات المذكورة، ما كان من طبقتي المرقص والمطرب، وكلاهما دائر على غوص الفكرة وإثارة المعاني، وإلى ذلك أشار والدي:

إذا أنتَ لم تشعرْ بشيءٍ تُثِيرُه فقلْ: أنا وزّان وما أنا شاعِرُ

يلي من طبقتي المسموع والمقبول ما يكون توطئة للمرقص والمطرب، فأجعله من جملة العدد بشفاعة ما يتعلق به»[57].

هكذا، يبقى المتروك من هذه الطبقات متروكًا، حتى لا يَتناقَض ابن سعيد مع مقتضى مصطلحه.

---

(56) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، عنوان المرقصات والمطربات (القاهرة: جمعية المعارف، [1869])، ص 4 - 5.

(57) ابن سعيد المغربي، عنوان المرقصات، ص 4.

إذا كان ابن سـعيد في مختاراته هذه قد فتـح نافذة ولو ضيقة على «قليل من النثر في فصول قصار»، إضافة إلى «ألف بيت من الشـعر» حيث يقول: «وضمنته من النثر زهرات مقتطفة يسهل حفظها، ومن النظم بدائع أبيات لا يشق على القلب ذِكْرُهـا ولحْظُها»[58]، فإن ابن الخطيب في عهد غروب الدولة الأندلسـية[59]، قد محض حديثه للشـعر، واضعًـا إياه في هرميـة ثنائية الطبقات، تنبني على السـحر والشعر، وإن كانت تتفرع منها مدرجات طبقية أخرى، فالشعر عنده ينقسم مبدئيًّا إلى: شـعر مطلق وشـعر عادي. الأول هـو الخارج علـى المألـوف، المُنْزاحُ عن النسـق المعروف، المحلق في مـدارج الإبداع الإنسـاني الأرحـب، حيث يقول: «فما جَنَحَ منه إلى التخييل، والتشـبيه، وحَلَّ من الاستعارة بالمَحَلِّ النبيه، وأعْرَقَ في باب الشـعر أتمَّ إعْرَاق، كان شـعرًا على الإطـلاق»[60]. والثانـي هو الموزون المقفى الـذي لا يرقي إلى مسـتوى الإطلاق، وهو يصفـه قائلًا: «إنَّ مـا قَعَدَ عن درجة 'الشـعر المطلق'، ولم يُعَرِّجْ على مُنْعَرجه، فهو شـعر عند العرب تسْتَحْسِنُه وترْتضيه، ويوجِبُه لسانُها ويقتضيه»[61].

من رحم هذه الثنائية: الشعر المطلق والشعر العادي، تولَدَتْ ثنائية تصنيفية أخـرى، تتمثّل فـي: السـحر والشـعر، حيث يكـاد الأول يكـون مطابقًا للشـعر المطلـق، والثانـي مطابقًـا للشـعر العربي العـادي، إلا أن هـذه الثنائية بسـحرها وشـعرها لا تخرج عن إطار الشعر العربي، ولعل شـبح ذلك التناقض الموهوم يرتفع إذا اعتبرنا أن في الشعر العربي - بحد ذاته - ما يرتقي إلى مستوى الشعر

---

(58) ابن سعيد المغربي، عنوان المرقصات، ص 4.

(59) مصطلح الدولة الأندلسية هذا، قد يبدو مسمى جديدًا، أقحم هنا على عصر أقدم منه، ولكن الأندلسـيين أنفسـهم سـبقوا إلى اسـتخدامه بلفظه : «فلما حم الواقع، وعجز عن خرق الدولة الأندلسـية الراقع»، انظر: لسـان الدين محمد بن عبد الله بـن الخطيب، ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 2 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981)، ج 2، ص 105، وأبو العبـاس أحمد بن محمد المقـري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسـف الشـيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 6، ص 209.

(60) لسـان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، السـحر والشـعر، تحقيق ودراسة محمد كمال شبانة وإبراهيم حسن الجمل (القاهرة: دار الفضيلة، [1999])، ص 54.

(61) المصدر نفسه، ص 54.

المطلق الإنساني، وهو ما يستحق أن يُسَمَّى سِحْرًا، وفيه قسم آخر عاد هو الشعر العربي المتداول.

فالسحر - عند ابن الخطيب - هو الشعر الذي يمتلك فَاعلية تأثير قوية في نفس المتلقي، أكثر من الشعر العادي، فإذا سُمِعَ «عَظُمَ الأثَر، وظَهَرَت العِبَر، فشجَّع وأقْدَم، وسَهَّرَ ونوَّم، وحبَّبَ السخاءَ إلى النفوس وشهَّى، وأضْحَكَ حتى ألهَى، وأحْزَنَ وأبْكَى، وكثير من ذلك يُحْكَى، وهذه قوة سِحْرية، ومعان بالإضافة إلى السحر حَرِية.

فمن الواجب أن يُسَمَّى الصنفُ من الشِّعْر الذي يَجْلبُ النفوسَ ويسْتفزُّها، ويثني الأعطافَ ويَهُزُّها - بالسحر، الذي ظهرتْ عليه آثار طِباعِه، وبيَّن أنه نوعٌ من أنواعه»[62].

أمّا الشعر، فـ «ما قَصَّرَ عن هذه الغايةِ القاصِية، والمَزِيَّةِ المُتَأَبِّيَة على المَدارك المُتَعاصيَة، سُمِّيَ شعرًا، تختلف ألوانُه وأحْوالُه عند الاعْتبار، ويَتَمَيَّزُ شَبَهُهُ من النُّضار»[63].

إذا كان ابن الخطيب قد ترك مفهوم السحر - داخل الشعر - محلقًا بعيدًا عن التحديد، إلا بقدرته التأثيرية الخارقة في إحساس المتلقي، فإنه - في مقابل ذلك - حاولَ أنْ يُصَنِّفَ الشعر، غير الواصل إلى أفق السحر، عبر أربع طبقات، تعتمد - في تصنيفها المتصاعد هرميًا - على ذوق المتلقي رفضًا وقبولًا، حيث ينفي ثلاثًا منها، من دائرة التذوق الإيجابي، نابذًا إياها بالعراء، وهي سقيمة، ولا يبقي إلا على القسم الرابع، المُتَمَتِّع من المواصفات الفنية، بما يجعله مُؤَهَّلًا لأن يكون شريكَ السحر، في ازدواجية العنوان، وإنْ كان دونه في سلطة التأثير التي هي الفَيْصَلُ الحاسم بين ما هو سحْر وما هو شعْر، فاسمعه يصف أقسام هذا الشعر بأن منها:

- ما يُلفَظُ، عند ما يُلفَظُ، فلا يُرْوَى ولا يُحْفَظُ.

---

(62) ابن الخطيب، السحر والشعر، ص 55.

(63) المصدر نفسه، ص 56.

- ما يُعْبَثُ به ويُسْخَرُ، فلا يُقْتَنى ولا يُدّخَر.

- ما يُسْتَسْخَفُ ويُسْتَثْقَلُ، فلا يُرْوَى ولا يُنْقَلُ.

- ما اشتمل على لفظ فصيح، ووصف صحيح، وقافية وثيقة، وإشارة من العبارة أنيقة، واشتمل على الحِكَم والأمْثال، ومُعْظم الشعر على هذا المثال[64].

بعد إرساء مفهوم السحر والشعر في هذه المقدمة، واعتماده عنوانًا للكتاب ومعيارًا للنماذج المختارة داخله، أكانت من هذا النمط أم ذاك، فإن ابن الخطيب، بعد انطلاقه في تعاليقه المبثوثة في الجزء الأول، واصِفًا أمثلة بالسحر وأخرى بالشعر، قد اكتشف أن التفريق صعْب على مستوى التصوُّر والتصْنيف، فتَدَارَكَ في الجزء الثاني من الكتاب ذاته، قائلًا: « وكنتُ هممتُ أنْ أتوَلّى اختيارَ هذين النَّمَطين، ونَظْمِ هذيْن السَّمطيْن ليَظهرَ بَوْنُ السحر والشعر، ويَمْتازَ الشعْرُ من نمَطِ السحْر، ثم رأيتُ أنَّ الفرْقَ بينهما كثيرُ اللطافَة، وأن نَسَبَ الاختيار من باب القافة»[65].

مهما يكن من انبهام طرائق المُمايَزَة والمُفاضلة بين نَمَطَيْ السحر والشعر، في وجه ابن الخطيب (ت 776هـ/ 1374م)، لدرجة لم يبق أمامه إلا الرَّجْم بالغيب، تنجيمًا وقِيافة، فإن هذه المقاربات تبقى كلها محاولات لضبط تراتبية نسبة الإبداع في الآثار الأدبية، وهي تعود - في النهاية - إلى رُؤْيةٍ أنْدلسيةٍ مُشتَرَكةٍ مُتطوِّرَةٍ عبر الأجيال، بحيث لا تغْدو تصنيفات ابن سعيد كونَها تكثيفًا وتجميعًا لشتات مصطلحات كانت رائجة في عصره وفيما قبله، حيث أضاف إلى «المُطْرِب» عند ابن دحية، زوجه «المرقص»، في عنوان كتابه، ثم إن ثنائية «السحر والشعر» عند ابن الخطيب ليست إلا تنويعًا أو إبدالًا لغويًّا لثنائية «المرقص والمطرب»، حتى إن سعيد بن الأحرش اتهم ابن الخطيب باقتباس

(64) ابن الخطيب، السحر والشعر، ص 56.
(65) المصدر نفسه، ص 217.

عنوانـه من ابن سـعيد، مترصـدًا دليلًا يحيل علـى ذلك، من كلام لسـان الدّين، في كتابه نفاضـة الجراب حيث يقـول: «وصدر عني مجمـوع... تضمن ضربي المرقص والمطرب، وسميته: السحر والشعر»[66].

كانـت مصطلحات ابـن الخطيب فـي تصنيفاتـه التذوقية للطبقـات الأربع للشـعر الذي ليس سـحرًا، «تَنْدَسُّ ضمنها لغـة ابن خفاجة، حيـث يتحدث عن مراجعته لديوانه قائلًا فمنه ما تعهدته فقيدته، ومنه ما لحظته فلفظته...»[67].

كما تندس فيها لغة ابن سـعيد في المقبول والمسـموع والمتـروك، إضافة إلى تقسـيمات حازم القرطاجني آنفة الذكر لطبقات الشـعراء، ولكن هذا كله ما هو إلا جنوح إلى الإغراب في التصنيف رافق المزاج الأندلسي عبر العصور.

رابعًا: نزعة الإغراب: قمة هرم الإبداع

إن خلاصـة الذوق الأندلسـي، فـي الأدب خصوصًـا وفي الحيـاة عمومًا، هي نزعة الإغراب هذه. وقد اعتبرها الدكتور إحسـان عباس «وليدة بيئة لم يكن ذوقها - من ناحية الأدب - حضريًّا وحسـب، بل كان قد أصبح حضريًّا متزمِّتًا، إن صح التعبيـر، يطلب - تحت وطأة السـأم - جديدًا يتعلق بـه، يطلب الغرابة وهي إكسـير كان يسعى إلى العثور عليها نقادُ المشرق من زمن بعيد، حين كانوا يحسون بالشبَع من تكرار المألوف، ومن تواتر الأشكال المتشابهة، فلا غرابة أن يسمي ابن سعيد كتابه الكبير، وهو ميراث عدد كبير من الناس نحوْا هذا المنحى باسـم 'المُغْرب'، والغرابة تعني الجدة المُصاحبـة للابتكار، أو الجدة المُرافقة لتوليد شـيء جديد من أمور لم تعـد جديدة، وإذا عَثَـرَ عليها المُتذوِّقُ اشـتدَّ به الطرَبُ إلى درجة التعبير عنه بالرقص.

لذلك سـمّى ابن سـعيد ما تَمَتَّعَ بالجدة من حيث الابتكار أو التوليد باسم

---

(66) سـعيد بن الأحرش، «مفهوم الشعر والسـحر عند ابن الخطيب وشـيخه ابن ليون التجيبي،» مجلة كلية الآداب (تطوان)، السنة 2، العدد 2 (1987)، ص 357.

(67) ابن خفاجة، ص 9.

المُرْقِص وسمّى ما دونه ممّا عليه أثارة من الابتداع، لا تبلغ بالمتذوق حد الرقص، وإنما تثير في النفس هزة ارتياح، ونشوة طرب، باسم المُطْرِب»[68].

إذا كنا نوافق إحسان عباس في رؤيته للغرابة، وعلاقتها بتطور الذوق الأندلسي الحضري، فإننا نتحفَّظ على ربْطه لهذه الصورة من الذوق بالثلاثي النقدي: الشقندي (ت629هـ/ 1232م)؛ ابن دحية؛ ابن سعيد، لأن أبا الوليد الحميري – قبل هؤلاء جميعًا بحوالى قرنين من الزمن – وضع لبنات ما أسَمِّيهِ «عمود الغرابة» عند الأندلسيين، في مقابل «عمود الألفة» عند أهل المشرق، في كتابه البديع في وصف الربيع الذي كرسه – عامدًا – لأشعار أهل الأندلس «إذ أوصافُهم لمْ تتكرَّرْ على الأسماع؛ ولا كَثُرَ امْتزاجُها بالطباع، فتَرِدُها شيِّقة، وترُودُها تيِّقة.

أمّا أشعار أهل المشرق، فقد كَثُر الوقوف عليها، والنظر إليها، حتى ما تميل إليها النفوس، ولا يروقها منها العِلْق النفيس، مع أنني أسْتغني عنها ولا أحْوَجُ إليها، بما أذْكُرُه للأندلسيين من النثر المُبْتَدَع، والنظم المُخْتَرَع، وأكثرُ ذلك لأهْلِ عصْري»[69].

إرجاع ريادة الغرابة – هنا – إلى الحميري مفيد جدًا، لأنه إحقاق للحق، إضافة إلى أنه يؤرِّخ لمرافقة نزعة الإغراب هذه، لنشأة الأدب الأندلسي، منذ عصوره الأولى، بدَلَ التركيز على عصور النضج المتأخرة، فالحميري يتحدث عن عصره، وهو مُتَوَفًّى في عام 440هـ / 1048م.

ثورة الحميري المدعمة بمعجم نقدي غرائبي مُشتَقى من مدونة كتابه، لم تولد دفعة واحدة من فراغ، وإنما كانت وليدة تراكم، رافقَ سلفه من الأندلسيين الذين وُلِدَ معهم التوق للتمَيُّز عن المشرق وعن غيره، انسجامًا مع مُعْطيات حضارية متعدِّدَة الأبعاد، أفرَزَتْ ما سُمِّيَ «الشخصية الأندلسية».

(68) عباس، ص 540.

(69) أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بيريس (الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1989)، ص 8.

يبدو أن بوادر النزوع إلى الإغراب لدى الأندلسيين ظهرتْ في عهود مُبَكِّرَة، لتصبح بعد ذلك أهمَّ مَنْزع يترَبَّعُ على قمة هَرَم الذوق النقدي عندهم إبداعًا وتلقيًا، فهذا هشام بن عبد العزيز (ت 273هـ/ 887م)، وزير محمد بن عبد الرحمن بن الحكم الأموي، يُوَقِّعُ على ظهر رِقْعَة شِعْرية بعثها إليه أحد أبنائه:

لا تقلْ إنْ عزمتَ إلا قريضًا ... رائقًا لفْظُه دقيقًا رصينا
أوْ دَعِ الشِّعر فهو خيْرٌ من الغـ ... ـث إذا لـمْ تَجِدْ مَقالًا سَمينا[70]

إذا كان ابن عبد ربه (ت 327هـ/ 940م) قد قُوبِلَ «عِقده الفريد» في المشرق بمقولة: «هذه بضاعتنا رُدّت إلينا»، فإن المؤلف نفسه كان يرى أنه أغرب في معارضاته ونماذجه الشعرية المرفوقة ببضاعته القديمة الآنف ذكرها، حيث يقول في مقدمته: «وقرنتُ بها غرائبَ من شِعْري، ليعلمَ الناظرُ في كتابنا هذا، أنَّ لِمَغْربنا - على قاصيته، وبلدنا على انقطاعه - حظًّا من المنظوم والمنثور»[71].

كما أن عمود الغرابة الذي دشنه الحميري، وأدباء مدونته الشعرية والنثرية، هو عمود غرابة للأدب، إنْ لمْ أقلْ للحضارة والحياة عامة، خلافًا لعمود المرزوقي الخاص بالشعر، وخلافًا أيضًا لغرابة الثالوث النقدي الأندلسي: ابن دحية - الشقندي - ابن سعيد، المخصصة - في الأغلب - للشعر هي الأخرى، والمتأخرة - على كل حال - عن الرائد الحقيقي لنزعة الغرابة أبي الوليد الحميري الذي تجاهله إحسان عباس ولم يُعْطِه ناقد آخر، بحسب علمي، حقه، في هذا السياق على الأقل.

---

(70) أبو عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيراء: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 85. وقد تكرر هذا الموقف مرة أخرى، انظر: بن شريفة، أديب الأندلس، ص 358.

(71) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، كتاب العقد الفريد، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري، 7 ج، ط 3 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، 1965)، ج 4.

مهما يكن، فإن قراءتي لـ بديع الحميري - في بحث سابق - سعتْ إلى نحْت أول محاولة لبلورة عمود الغرابة في الأدب الأندلسي، كما مكّنتني بالفعل من استخلاص معجم نقدي غرائبي من مدونة كتاب الحميري، ومن تعليقاته على هذه المدونة، فوجدت مفاهيم غرابة الإبداع هذه عنده تنْصَبُّ على النص المُبْتَدَع نفسه شكلًا ومضمونًا، متدرجة في سلم الإغراب عبر صفات عامة للإبداع، تتصاعد من الحسن والجودة، إلى المطبوع والمصنوع، إلى الدقيق الرقيق، إلى الرفيع السَّنِيّ السَّرِيِّ، إلى الفائق البارع والكامل، إلى الطريف والنادر، لتصل أخيرًا إلى البديع والغريب والعجيب.

هذا الثالوث الأخير المركزي في هرمية عمود الغرابة، وفي عنوان الكتاب نفسه، لا يمكن التفريق بين مكوناته الثلاثة، لأنها متداخلة في تعليقات الحميري بمختلف تنويعاتها واشتقاقاتها، فهو يقول «فأحسن وأغرب... وأبدع وأعجب.... فأبدع وأعجب وأحسن وأغرب... فأحسن وأبدع وأغرب واخترع... ومن غريب الوصف وعجيب الرصف... أبيات غريبة... صفات عجيبة... قطعة عجيبة... تضمنت من التشبيهات غريبها، ومن الصفات عجيبها... ومن البديع في وصف الربيع.... أبياتًا معجبة، تضمنت أوصافًا مغربة... فأبدع واخترع»[72].

عَزَّزَ هذا الثالوث الغرائبي بتاج فوق قمته، هو السحر، حيث لا تجد الأمم ما تصف به قوة تأثير الإبداع أكثر من «السحر» الفعال، المبهم. ومع أنه لا يُحتاجُ في إطراء النظم والنثر إلى أكثر من أنهما حلال من السحر، كما يقول الحميري، فإنه هو لا يكتفي بذلك، بل يبالغ، ويضيف إلى هذا السحر الحلال صفات تزيده إغرابًا، مثل قوله: «ومن السحر المُنْتَحَل، والكلام المُنْتَخَل، ومن السحر الحلال المستوفي نهاية الكمال»[73]. وبعدما يُعَزِّزُ قمة القمة، يضيف درجات من الإغراب، فيصف مدونته بالابتداع والاختراع والفرادة والسبق التي تشترك كلها في الخروج على المألوف، والإتيان بالخصوصي المُتَفَرِّد، حتى

(72) الحميري، ص 11 - 13، 18، 34، 75 - 76، 90، 103 و122.
(73) المصدر نفسه، ص 72، 78 و112.

تنتهي المبالغة في الإغراب إلى تراكيب شاطحة، حينما يشعر بأن المصطلحات المفـردة تقصّرُ عن مـدى التعبير الـذي يطمح إليـه، «ورب حال دونـه النطق»، فيقـول مثلًا: «قطعـة أبدع من المتقدمة، علـى أنه لا أبدع، وأرفـع منها، على أنه لا أرفع... تشـبيهات كلها مستوفى، على غاية الكمال، مستوف نهاية الجمال... قطعة أغْيَتْ في الجمال، فأعْيَتْ أهلَ الكمال»[74].

هكذا نجد شـبكة مفاهيم عمـود الغرابة التي اسـتخدمها الحميـري، تغزو لغة التداول النقدي لدى الأندلسـيين، فتتناسَلُ في عناوين كتبهم، فيما بعد، مثل «المُعْجِب» و«المُغْرِب» و«المُطْرِب» و«المُرْقِص» و«السِّحْر».

من الخلاصات التي توصلتُ إليها أن مفاهيم عمود الغرابة التي استخدمها الحميري، وسـابقوه ولاحقوه، تجتمع في خيط ناظم، هـو الإغراب الذي ينبني على أسس:

- مفارقة المألوف إبداعًا.
- الإحكام والإتقان والتجميل صناعة.
- الانفعال بالإعجاب والاستغراب تلقيًا.

وبهذا يكون عمود الإغراب قائمًا على نقيض عمود الألفة، بحيث نلاحظ انتقالًا من:

- الوضوح في العلاقات اللغوية إلى الغموض.
- ومن التشبيه القريب إلى التشبيه الغريب
- ومن إصابة المعنى إلى دقته ولطفه وطرافته
- ومن المرجعية البدوية إلى المرجعية الحضارية.

«جملة القول أننا إذا أردنا حكمًا موجزًا، في كلمة تجمع الخصائص الفنية للأفكار الأندلسية، فلا نجد لها غير كلمة الطرافة»[75].

---

(74) الحميري، ص 13، 41 و82.

(75) سعد إسماعيل شـلبي، البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر: عصر ملوك الطوائف (القاهرة: دار النهضة، 1978)، ص 398.

كانت هذه الطرافة وذلك الإغراب المعيارين اللذين تُنْتَخَبُ على أساسهما مختارات الأندلسيين، فابن بسام - مثلًا - يسوِّغ عنايته بالتأليف في أدب قومه قائلًا: «وما زال بأفقنا هذا الأندلسي القصي إلى وقتنا هذا من فرسان الفنَّيْن وأئمة النوْعَيْن قومٌ.... لعبوا بأطراف الكلام المُشَقّق، لعِبَ الدجا بجفون المؤرَّق، ... وحَدَوْا بفنون السحر المُنَمَّق، فصَبُّوا على قوالب النجوم غرائبَ المنثور والمنظوم، وباهَوْا غُررَ الضُّحى والأصائل، بعجائب الأشعار والرسائل»[76]. مضيفًا في مكان آخر: «وقد أوْدَعْتُ هذا الديوان الذي سميته (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة)، من عجائب علمهم، وغرائب نثرهم ونظمهم، ما هو أحْلى»[77].

ما دام الذوق الأندلسي لا يقبل من المؤلفات ما لا يدخل في دائرة الإغراب هذه، فقد كان على المؤلفين أن يقدموا بين يدي كتبهم اعتذارًا مسبقًا، يلتمسون فيه العَفْوَ من قارئهم، إن كانوا قَصَّرُوا عن الوصول إلى القمة المُرْتَجَاة، مع ضرورة دَعْوَى الاقتراب - على الأقل - من حرمها. ولذلك يقول ابن بسام نفسه: «ولا أدَّعِي أنني أغْرَبْت، لكنْ ربما بَيَّنْتُ وأعْرَبْت، ولا أدَّعِي أنني اخْتَرَعْت، ولكني لَعَلِّي قد أحْسَنْت، حيث اتَّبَعْت»[78].

يسوق أبو إسحاق إبراهيم البونسي الشريشي الفهري في مقدمة كنز الكتاب كلامًا شبيهًا بهذا الاعتذار، محددًا معيار اختياراته في هذا المُؤَلَّف: «وانتقيتُ من توليده المُخْتَرَع، ونادره المُسْتَبْدَع لُمَحًا تخالُ بَدْرَ التمِّ في لَبَّاتِها...، وألَّفْتُ فيه من النثر البديع، والنظم المطبوع، والحكايات المُسْتَطْرَفَة، والأخبار المُسْتَظْرَفَة، والنوادر المُسْتحْسَنَة المَسَاق، والأشعار المُهَذَّبَةِ الرِّقاق»[79].

على ذلك المَنزع الغرائبي، في المختارات الأدبية الأندلسية دَرَجَ أبوالوليد

---

(76) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 3.

(77) المصدر نفسه، ص 5.

(78) المصدر نفسه، ص 7.

(79) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 73.

الشـقندي ، في القطع الشـعرية الأندلسـية التي تبجَّحَ بها على العُدْوَة المغربية، معتبـرًا أن فَرَادَتَهـا فـي التصويـر هي سـر اختيارها، في سـياق الفخـر، ودَعْوَى التَّمَيُّز، حتى أنه ألْمَح إلى أن هذا النزوع إلى الإغراب في التصوير الفني هو سِرُّ الابتكار عند الأندلسـيين، المسـكونين بهاجس القَرَفِ مـن كلِّ مُتداول مَكْرور، فقـال في معـرض حِجاجه:«وهل منكم شـاعرٌ رأى الناسَ قد ضجُّوا من تشـبيه الثغر بالأقاح، وتشـبيه الزهر بالنجوم، وتشـبيه الخدود بالشقائق، وتلطف لذلك بأنْ يأتي به في مَنْزَعٍ يصيرُ خَلِقُهُ في الأسماع جديدًا، وكَلِيلُه في الأفكار حَديدًا، فأغْرَبَ أحسـن إغْراب، وأعْـرَبَ عن حُسْـن فهْمه بحسْـن تحَيُّلِه أنْبَـلَ إعْراب، وهـو ابن قزمان، فقـال... وقـال.... وقال... فانظـرْ كيف زاحم بهذا الإحسـان المُخْتَرِعين، وكيف سابق بهذا اللطف المُبْتَدِعين؟!»[80].

هـذا الإغْـراب فـي تَطَلُّـبِ الصـورة المُبْتكـرة، ينعكـس فـي تعـدُّد مؤلفاتهـم - المشـار إليها سـابقًا - حول التشـبيهات، كما يجسـده - إبداعيًا - أبـو بحر التجيبي حين ينقل لنا جلسـة مباراة في التشـبيه، تتنـاول البرق، توطئة لمخاطبه ابن حريق:

قَعَـدْتُ لـه فـي فتْيَـةٍ أدَبيـةٍ	يُقيمـونَ لـلآدابِ أغْـرَبَ سُـوقِ
من القوم جالتْ في المعاني شِفاههمْ	مَجَـالَ أكُـفٍّ فـي كـؤوس رحيـقِ
يقولـون لـي: شَـبِّهْ، فقلـتُ: كأنَّما	يَجُـرُّ علـى الكافـور ليْـلَ عقيـقِ
فأوْمَوْا:بـأنْ زِدْنَـا، فقلـتُ: كأنَّمـا	أفَـاضَ علـى البلّـورِ رَدْعَ خَلُـوقِ
ولـوْ حَسُـنَ التكْـرار، قلـتُ: كأنَّـه	وراءَ ضُلـوعِ الغيْـم قلـبُ مُشُـوقِ
فقالـوا: أرَدْنَـا سُـرْعَةً وتَوَقُّـدًا	فقلـتُ: ذَكَرْتُـمْ خَاطِـرَ ابْـنِ حَريقِ
وإنَّ سَـنَى بَـرْقٍ يكـونُ شَـبِيهَهُ	لَيَـزْدَادُ بالتَّشْـبيهِ حُسْـنَ بَريـقِ[81]

لـمْ يقـف بهم الإغـراب عنـد هـذا الحَـدِّ، بـل إن أنَفَتهـم مـن كلِّ مَألوف وتفتيشـهم عن كُلِّ مُبْتَكَرٍ طريف جعلاهم يبدعون فنونًا لم تكن موجودة قبلهم،

---

(80) المقري، ج 1، ص 200.

(81) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 117.

حيث ذكر الحجاري أن أبا بكر ابن قزمان الأصغر «كان في أول شبابه مشتغلًا بالنظم المُعْرَب، فرأى نفسَه يُقصِّرُ عن أفراد عصره، كابن خفاجة وغيره، فعَمَدَ إلى طريقة لا يُمازجُه فيها أحد منهم، فصار إمامَ أهل الزجل المنظوم بكلام عامة الأندلس»[82]، كما كان ذلك المنزع هو الدافع أيضًا وراء ابتكار الموشحات.

هنا، لا غرو إذا كانت مختاراتهم المَزْفُوفَة إلى بلاطات المشرق، وخزائنه العلمية، تعتمِد - هي الأخرى - مِعْيار الإغراب الإبداعي في انتخابها، فابن دحية يقدم «مطربه» بأنه جمع فيه من أناشيد شعراء الأندلس وسائر المغرب «ما يُؤْكلُ بالضمير ويُشْرَب، ويُهْتَزُّ عند سماعه ويُطْرَب... من مُسْتطْرَفاتِ التشبيه المُسْتَبْدَعَة، ومبتكرات بدائع بَدَائِهِ الخواطر المُسْتَغْرَبَة»[83].

كذلك يوحي إلينا ابن سعيد بأن منزع اختياره في «الغصون اليانعة» هو الإغراب والإبداع والغوص الفكري، حين يقول عن شميم الحِلِّي العراقي (ت 601هـ/1204م)، فاتحة مترجميه: «جُمْلَةُ أمْر هذا الرجل أنَّ ذِكْرَه فوق شِعْره، فعلى كَثْرَتِه لم أَقِفْ له على شِعْر، فيه إغْرابٌ ولا إبداع، ومن جملة ذلك كتاب «الحماسة» التي جمعها من شعره، لحَظْتُها، فلَفَظْتُها، إذ وجدتُها مُغْسولة غير مَغْسولة، وأقرب ما وقفتُ عليه من شعره ممَّا يليقُ بالمَنْزَع المُخْتار لهذا الكتاب قوله...»[84]. وعلى هذا - أيضًا - كان معتمده في انتخاب من يستحق عنده أن يستظِل بـ «رايات المُبَرّزين»، حيث يقول: «وحسْبُكَ أنَّ بعْضَ أعْلام الشِّعْر لمْ أجِدْ لهمْ من المَعاني الغريبة ما يشفعُ لهم في إثبات أسْمائهم في هذا المَجْموع»[85].

---

(82) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 59.

(83) أبو الخطاب عمر بن الحسن بن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، مراجعة طه حسين (بيروت: دار العلم للجميع، [1955])، ج 1. «يؤكل بالضمير ويشرب»، واستخدمها ابن طاهر، انظر: ابن بسام الشنتريني، ص 29، واستخدمها ابن رزين: (ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 76)، وكذلك ابن عزيم الأندلسي في مقدمة مختارته: علي بن عزيم الغرناطي بن عزيم الأندلسي، مختارات ابن عزيم الأندلسي، تحقيق وتقديم عبد الحميد عبد الله هرامة (طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1993)، والسرقسطي، ص 313.

(84) ابن سعيد المغربي، عنوان المرقصات، ص 6.

(85) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق النعمان عبد المتعال القاضي (القاهرة: نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1973)، ج 1.

توزعت مختاراته - في مجملها - عبر كتبه، بين ما هو داخل في المطرب والمرقص والهزاز وكنوز الأدب وروح الأدب، إلى آخر تصنيفات معجمه الغرائبي الثري.

على هذا المهْيَع اللاَّحِب ظل الذوق الأدبي في الأندلس يواصل مَسارَه عبر التاريخ، حيث تبنّى حازم القرطاجنِّي، أكبرُ ناقد أنجبته الأندلس، هذا الإغْرابَ، معيارًا لأحسن الشعر، بالإضافة إلى حُسْن التخْييل والمُحَاكاة والبناء والصدق ومثال ذلك قوله: «فأحسنُ الشعْر ما حَسُنَتْ مُحاكاتُه وهيْأتُه، وقَوِيَتْ شهْوتُه أو صدقه، أو خفِيَ كذِبُه، وقامتْ غَرَابَتُه»[86].

بل إن نزعة الإغراب هذه ظلتْ سِمَةَ الأدب الأندلسي حتى آخر عهوده، حيث اختزل ابن الخطيب ما يختاره من الشعر إلى نوعي: «السحر والشعر»، بحسب كتابه الموسوم بهذا العنوان، وكان يفرق في مدونته بين ما هو شعر، وما هو سحر في نظره.

الغريب في هذا «الإغراب الأندلسي» أنه ظل ساري المفعول حتى في شعراء إسبانيا المحدثين، إذ يقول غرسيه غومس في مقدمة كتابه **قصائد من الأندلس**، معللًا التجاوب الحماسي الذي لاقاه الكِتاب في صفوف الشعراء الإسبان «بأن شعراء الثلاثينيات الإسبان كان همّهم الأكبر ابتكار صورة شعرية، تبْهرُ النظرَ بغرائبها، فكان اطِّلاعهم على ما يقدمه الشعر العربي الأندلسي من أمثال تلك الصور مثيرًا لأخيلتهم، ومُنَبِّهًا لما يمكن أن يستفيدوه من مُبْتَكَرَات ذلك الشعر في ميدان التشبيهات والاستعارات»[87].

هذا مع العلم أن التشبيهات في الشعر الأندلسي استحقت من ابن الكتاني كما قدَّمْنا كتابًا مستقلًا بشأنها، نظرًا إلى خصوصيتها الغرائبية المنبثقة من غرابة المكان وما بَصَمَ به الإنسانَ وعطاءَه الحضاريَ والفنيَ والأدبيَ، بحسب ما يعبّر

(86) القرطاجني، ص 71.

(87) إمليو غرسية غومث، مع شعراء الأندلس والمتنبي: سير ودراسات، تعريب الطاهر أحمد مكي، ط 6 (القاهرة: دار المعارف، 1996)، ص 16.

عنه هذا الكتاب، وقبله الحميري في كتابه البديع في وصف الربيع وغيرهما، ولعل خير ما يوضح هذا النزوع إلى الإغراب، والنفور من المألوف في التصوير الأدبي لدى الأندلسيين، هو هذه المراجعات الطريفة بين أبي محمد بن سفيان، أحد وزراء الأندلس، في عصر الطوائف، وصديقه أبي محمد بن القاسم الفهري، أمير حصن البونت[88]، حين بدأ الأول: «كتبتُ إليك، وما عندي من الود أصْفى من الراح، وأضوءُ من سقْطِ الزَّنْدِ عند الاقتداح». فراجعه الثاني: «كتبتُ عن ودٍّ، لا أقول كصفو الراح، فإن فيها جُنَاحًا، ولا كسقْطِ الزَّنْد، فربما كان شَحَاحًا، ولكنْ أصْفى من ماء الغمام، وأضوءُ من قمر التمام».

فراجعه ابن سفيان: «كتبته - أدام الله عزك - عن ود، كماء الورد نفحة، وعهد كصفائه صفحة، ولا أقول أصفى من ماء الغمام، فقد يكون معه الشَّرَق، ولا أضوء من قمر التمام، فقد يدركه النقص ويُمْحَق». ويبدو أن ابن سفيان شعر بامتعاض من اعتراض صاحبه الجانح إلى الإبداع، فردّ على التحدي بتحد مثله، ثم أراد أن يغلق باب التنافس في «الإغراب» قبل أن تصل بهما المفاضلة إلى باب مسدود، فعقب قائلًا: «وليس ما وقع فيه الاعتراض مختصًّا بصفو الراح، ولا بسقط الزند عند الاقتداح، بل أمور العالم هذه سبيلها، وجياد الكلام تجول - كيف يشاء - مجيلها، وإنما نقول ما قيل، ونتبع من أجادَ التحْصيلَ، وحَسَّنَ التأويلَ، فنستعير ما استعار، ونسير في التلميح في القول إلى ما أشار، وبيِّنٌ أنا لم نردْ من الراح الجُناح، ولا من النار الشحاح، ولا من الورد ما فيه من مادة الزكام، ولا زيادة في بعض الأسقام».

هنا نرسي زورق الإغراب الجانح في خضم الإبداع الأندلسي، قائلين مع فوزي عيسى إننا «من الوجهة الفنية قد تبيَّنَ لنا أن الشعر الأندلسي قد خضع لبعض المقاييس الذوقية التي انتشرت في البيئات.

---

(88) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خريوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ص 395 - 396. وانظر: أبو عبد الله محمد بن محمد عماد الدين الأصبهاني، خريدة القصر وجريدة العصر، 3 ج، نقحه وزاد عليه محمد المرزوقي، محمد العروسي المطوي والجيلاني الحاج يحيى ([تونس: الدار التونسية للنشر]، 1967)، ج 3، ص 93.

كان الاهتمام بالبديع وتطلـب الصورة الجديدة، وتوليـد المعاني المبتكرة من أهـم مقاييس الـذوق في تلـك البيئات، وقد انعكسـت هـذه المقاييس على الشعر انعكاسًا واضحًا»[89].

إلا أننا لا نعتبر هذه النزعة الإغرابية قاصرة على الشعر، بقدر ما هي شاملة في الإبداع الأندلسـي كلـه، بل وحتى في جميـع مجالات الحضـارة، باعتبارها رؤيـة حياتية أكثر منها مجرد فلسـفة فنية؛ فـإذا كان ابن فتـوح (ق 5هـ) قد رفع كتابًا إلـى المأمون بـن ذي النون بعنوان «الإغـراب في رقائـق الآداب»، فإن أبا إسـحاق الأنصاري إبراهيم بن محمد الجزيري، له كتـاب أيضًا بعنوان الإغراب فيضبـط عوامل الإعـراب، ولأبـي حيـان الغرناطي مؤلَّـف كذلك بعنـوان نهاية الإغراب في علمي التصريف والإعراب.

---

(89) فوزي سـعد عيسـى، الشـعر الأندلسـي في عصر الموحدين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979)، ص 657.

الفصل الخامس

الأنواع والأساليب: محاكمات أندلسية

«الحكومة...صَعْبٌ مُرْتَقاها، بَعيدٌ مُلْتقاها».

«ابن أبي الخصال»[1]

إذا كـان الفصـل الرابـع قد تمحَّـض للنقد الأندلسـي مـن زاوية اشـتغاله بالعمـل على نحْت هـرَم طبقي للإبـداع، علـى اعتبار أن فكـرة الطبقيـة هناك متجـذِّرة فـي صميـم روح المفاضلـة المتحكمة فـي الذهنيـة الأندلسـية، فإن هـذا الفصل يقـارب مَشْـغَلًا آخـر لذلـك النقـد، يتمثّل فـي ترَصُّـد النصوص الأندلسـية المُنْتَجَة فـي مَعْمَعَانِ المحاكَمَـات بين الأنواع والأسـاليب الأدبية، باعتبارهـا مَظْهَـرًا من مظاهـر إشـكالية «المفاضـلات في الأدب الأندلسـي»، مؤسسـين أول مباحث الفصـل على جدل «الشـعر والنثر» باعتبار هـذه الثنائية أُمًّا لكلِّ الازدِوَاجات المُؤَثِّثَة للمَبَاحث المُوالية لها داخـل هذا الفصل، لأنها تختزل مفهوم الأدب الذي لا يخرُج عن طرَفيْ الشـعر والنثر، وهكذا سـيكون المبحـث الثاني، محاكمة بيـن كاتبين، والثالـث محاكمة بين شـاعرين، تفريعًا

(1) مصطفـى الطاهـري، «التعريـف بنص نقدي أندلسـي مـن القرن الخامـس الـهجـري،» ورقة قدمـت إلى: نـدوة الأدب القديم أية قـراءة؟: أعمال النـدوة المنعقـدة أيـام 12 - 13 و14 فبراير 1993 بكلية الآداب والعلوم الإنسـانية بعين الشـق، الدار البيضـاء (الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسـانية في جامعة عين الشق، 1993)، ص 58.

لطرفي الثنائية الأم، على أن يكـون المبحث الرابع متمحورًا حول مفاضلة بين نصين شـعريين أندلسـيين أمام قاض أندلسـي أيضًا.

أولًا: الشعر والنثر.. من التفاضل إلى التعادل

الشـعر والنثر «يمثلان الثنائية الأمّ لأصل الـكلام، التي انبثقت منها مختلف الأجناس الأدبيـة، وعلى الرغم من الضدية التي طبعت هذه الثنائية منذ النشـأة، فقـد عاشـا توأميْن، مهما كـان الخلاف حول إشـكالية أيهما السـابق أو اللاحق على الآخر في الوجود»[2].

أصبحـت هذه القضية مَثـارًا للنقاش، بعد تأسُّـس دواوين الدولـة، وتَجَذُّر تراكمات تقاليدهـا الحضارية، تبَعًا لنبْض السـياق التاريخي؛ ففـي عهود الثقافة البدوية كان الشـعر «ديوان العرب» بلا منازع، حيث كان «علم قوم لم يكن لهم علـم أفضل منه»، نظـرًا إلى طغيـان النزعة الشـفهية على تلك الثقافة، وسـيطرة الفطـرة البسـيطة الأحادية، وهيمنـة نمط الترحـل والنُّجْعَـة المُسْـتَمِرَّيْن. وعلى الرغم من تجذّر الثنائية الجدلية في التفكير الإنسـاني ونواميس الكون، فإنها لم تبدأ بالتعمق إلا فـي عهود الثقافة المركبة، النزّاعة إلى المناظرات والمقايسـات بين مختلف الأشياء. ونظرًا إلى حاجة دواوين الدولة الجديدة ومرافقها الحيوية إلى الكتابة، بدأ التنافس يحتدم بين الشـعر العريق والنثر المسـتجد الوافد، وهو ما شرَّعَ المُناظرة بينهما، من حيث الأهمية والجمالية والتأثير.

كان لهذه القضية وضع خاص - بحسب اسـتقرائي - في البيئة الأندلسية، حيث جاءها الشـعر والنثر ناضجين دفعة واحدة، مع فاتِحِيهـا والوافدين عليها، ولـم يعرفا نشأة طفولية، كتلك التي عرفاها في المشرق العربي منذ قديم الزمان.

هذا إضافة إلى أن المسَـلَّمة المتوَاطأ عليها في المشرق من طرف الجاحظ والصابئ وغيرهما، والتـي لخصها ابن خلدون «في أنه لا تتفـق الإجادة في فني

(2) أدي ولـد آدب، الإيقاع في المقامات اللزومية للسرقسـطي (الشـارقة: دائرة الثقافة بالشـارقة، 2006)، ص 25.

المنظـوم والمنثور معًـا إلا للأقل»[3]. هـي مسَـلَّمة مُنْخَرِمَة في الأندلـس تمامًا، حيث أكد مصطفى الشـكعة «أن كبار كتَّاب الأندلس، هم أنفسـهم كبار شعرائها المرموقين، من أمثال ابن زيدون وابن شهيد وابن حزم وأبي حفص ابن برد»[4].

يبـدو تعادل كفتي الشـعر والنثر المتجذر فـي تكوين أدبـاء الأندلس جليًّا، من خلال التحليات في كتب المختـارات والتراجم، حيث يتواطأ مؤلفوها على الجمـع بينهما لأغلب مـن يحلونه فـي كتبهم[5]. ويتبـدى هذا المنـزع حتى في اللحظات التي يحاول فيها بعض المؤلفين الانحياز إلى النثر[6]، والتنكر للشـعر في فترة انحطاطه، انطلاقًا من خلفية أخلاقية بحتة[7]، فإنهم ينفون بقوة أن يكون عزوفهم عنه راجعًا إلى نقص في بضاعتهم منه[8]، خلافًا لزملائهم في المشـرق

(3) أبو زيد عبـد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلـدون (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 188.

(4) حـازم عبد اللـه خضر، النثر الأندلسـي في عصر الطوائـف والمرابطين (العراق: دار الرشـيد، 1981)، ص 229.

(5) انظر: أبو الحسـن علي بن بسـام الشـنتريني، الذخيرة في محاسـن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدري، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 1، ص 19، حيث يقول: «وهذا الديوان إنما هو لسـان منظوم ومنثور... وعن قرطبة يقول: «طلعت منها.. فرسـان النظم والنثر»، والأندلس كلها عنده «لا يكاد بلد منها يخلو من كاتب ماهر وشاعر قاهر».

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 18، «وبدأت بذكر الكتاب إذ هم صدور أهل الآداب».

(7) المصـدر نفسـه، ج 1، ص 8، فـي المقدمة يقول ابن بسـام الشـنتريني عن الشـعر: «مع أنني لم أرضه مركبًا، ولا اتخذته مكسـبًا، رغبة في عزتي عن ذله»، وكذلك البونسـي في مقدمـة كنز الكتاب ومنتخب الآداب يردد هذه التعلة ذاتها.

(8) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، رسـائل ابن حزم الأندلسـي، تحقيق إحسـان عباس، 4 ج (بيروت: المؤسسـة العربية للدراسـات والنشـر، 1980 - 1983)، ج 4، ص 69. يقول في ترتيب العلوم: «ولا يظن ظان أن هذا علم جهلناه فذممناه...»، - وانظر: أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السـفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في مج1 (أبـو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 76 - 77، حيث يقول: «إن نظمت الكلام أحكمته، وإن نثرته نصصته... على أنني لم أرض بالشعر بضاعة»، وانظر: أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الكلاعي، إحكام صنعة الكلام لـذي الوزارتين، تحقيق محمد رضوان الداية (بيـروت: دار الثقافة، 1966)، ص 27، فبعد ترجيحه للنثـر، يقول عن الشـعر: «وكنت مولعًـا بترصيعه وتصنيعه مائـلًا إلى تقريظه... إلـى مرتبة كنت أعدهـا أعلى المراتـب... إلى أن رفضته بترغيـب... منزعًا كريما مـن علم الديانة... وأنـا ذاكر من هذين الفنين ما يعلم به أنني ما تركت الشعر عجزًا عنه».

الذين قلما ينحاز أحدهم إلى النثر على حساب الشعر، إلا إذا كان كاتبًا أكثر منه شاعرًا مثل الصابئ وأبي حيان التوحيدي...

لعل ابن شهيد من أوائل من عبّروا عن ازدواجيتهم في الشعر والنثر، وتفوّقه فيهما معًا، حتى على سابقيه من أساطينهما في المشرق، متخذًا لذلك مُتَّكَأً طريفًا يتمثل في رحلة خيالية سمّاها «التوابع والزوابع»، اجتمع خلالها بشعراء المشرق ونُثّاره، وبارزهم في الميدانين، حتى أذعنوا للاعتراف به متفوقًا أو مُجَازًا على الأقل، إلا أنه يُوحِي بتقدم الكتاب من منطق العقل، وإن كان هواه أميل إلى الشعراء، حيث يقول حكاية عن زهير شيطان شعره، ومدير تشريفاته في جمهورية الجن الإبداعية: «حللتَ أرْضَ الجنِّ فبمن تريد أنْ تبدأ؟ قلتُ الخُطباء أوْلى بالتقديم، لكنني إلى الشعراء أشْوَق»[9].

يُعتبر أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الكلاعي (كان كاتبًا في مراكش) أحَدَ من خَصَّصُوا وقفة مهمة للمفاضلة بين النظم والنثر، في كتابه ثمرة الأدب بحسب مقتبساته منه في مؤلَّفه إحكام صنعة الكلام، حاكمًا للنثر في أكثر من موضع بالترجيح على الشعر. وهو يعترف - مبدئيًا - بأن الموضوع مطروق، حيث «إن الترْجيح بين المنثور والمنظوم، يَمٌّ قد خاض فيه الخائضون، وميدان ركض فيه الراكضون»[10].

مع ذلك، فإنه وَعَدَ بأنْ يأتي بـ «طرَفٍ مُسْتَطْرَف مُسْتَغْرَب» مُبْدِيًا رأيه الخاص قائلًا: «ورأيي أن القريضَ قد تَزَيَّنَ من الوزن والقافية، بحُلّة سابغة ضافية، صار بها أبْدَعَ مطالعَ وأبهرَ مياسمَ، وأنورَ مباسمَ، وأبردَ أُصُلًا، وأشردَ مَثَلًا، وأهزَّ لعطْف الكريم، وأفَلَّ لغرْب اللئيم»[11].

إذا كانت هذه هي الأفْعَلاتُ التفضيلية التي منحها للشعر، ثم سلبه بعدها كل فضيلة، فإنها - لعمري - أهم في ميزان المحاكمة، من كل ما منحه للنثر،

(9) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 145.
(10) الكلاعي، ص 36 - 37.
(11) المصدر نفسه، ص 37.

وممّا أخذه على الشعر، لأن تلك « الأفعَلاتِ» التفضيلية - أبدع، أنصع، أبهر، أنور، أبرد، أشرد، أهز، أفلّ - تمثّل خصائص فنية ذاتية في الشعر ترتبط بإيقاعه وبنائه، ومن ثم بفعاليته وقوة تأثيره في نفسية المتلقي، بينما الخصائص التفضيلية التي منحها للنثر، مثل كونه «أسْلم جانبًا، وأكرمَ حاملًا»، تعود إلى الناثر، أكثر من النثر في حد ذاته.

أمّا المعايب التي أسندها إلى الشعر، نافيًا إياها عن النثر، فهي مواقف أخلاقية، بعيدة عن صميم الترجيح الفني النقدي الخالص، مثل كون كراهية رواية الشعر خاصة به دون النثر «كتابة وخطابة»، ومثل اتهامه - ظلمًا - بأنه داع لسوء الأدب، وحامل على الغلو، ثم يواصل هجومه عليه، واصفًا إياه بالكذب والنكد والتكسب. والواقع أن انخراط ابن عبد الغفور في حُمَّى ترجيحه للنثر باعتباره أصْلًا، على الشعر الذي يراه فرْعًا، رغم الخلاف في ذلك، اسْتَزَلَّهُ في بعض الأحيان، حتى أوقعه في التناقض مع غيره من النقاد، وذلك مثل اعتماده مخاطبةَ الشاعر الممدوح بكاف المخاطب سوءَ أدب، بينما يراها ابن رشيق أحد الامتيازات الأساسية الخاصة بالشعر[12]. كما أنه تناقض مع نفسه حين اعتبر أول فضيلة للشعر هي كونه «تَزَيَّنَ من الوزن والقافية، بحلّة سابغة ضافية، صار بها أبدع..»، ثم اعتبر هذا الوزن - ذاته - من معايبه، «لأن الوزن داع للترَنُّم، والترنم من باب الغناء، وقد قال بعضهم: الغناء رُقْيَةُ الزنى»[13].

فهذه كلها تعليلات واهية، لا تصلح مُتَّكأ لحكمه النهائي، بأن هذا كله دليل على فضل الكتابة على الشعر.

إذا كان إحسان عباس يعتبر أن السرقسطي «عندما عقد مفاضلة بين الشعر والنثر في مقامته... لم يقل شيئًا يستحق أن يتوقف عليه، وإن كان قوله ترديدًا

---

(12) أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حققه وفصله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 5، 2 مج (بيروت: دار الجيل، 1981)، مج 1، ص 23.

(13) الكلاعي، ص 38.

للمعلومات التي جاء بها من سبقوه»[14]. فأنا أوافقه في أن الموضوع كما قال ابن عبد الغفور الكلاعي «يَمٌّ خاض فيه الخائضون وميدان ركض فيه الراكضون»... وقد تعرض له الصابئ والتوحيدي وابن رشيق وابن الأثير، كما تناوله أسلاف السرقسطي من أصحاب المقامات مثل: الهمداني (ت 398هـ/ 1008م)، وابن شرف القيرواني(ت 460هـ/ 1068م)، والحريري. فتحدثوا - عرضًا - عن ثنائية الشعر والنثر، من حيث التكافؤ بينهما في القدرات الإبداعية بالنسبة إلى بطل المقامة «كاتبها»، والتبجُّح بالجمع بينهما، ترغيبًا في بضاعته العلمية، كما تحدثوا عن إفلاس الفَنَّيْن مَعًا في عهد التردِّي الثقافي، وإبدال ثنائيتهما بثنائية أخرى أجدرَ بالمناظرة، هي الكتابة الإنشائية أو الحسابية (الحريري، مثلًا).

لكني أعتبر مقامة السرقسطي أهم نص في مدونة هذا المبحث، لأنه خصص مقامة كاملة لهذه الإشكالية، وأعطى للمناظرة بين الشعر والنثر مفهومها الحقيقي، مقارنًا بينهما في مناح عدة، متخذًا لذلك بناء دراميًا ملائمًا لمقاربة الموضوع بصفة أكثر شمولية، جاعلًا عدة أصوات تتحاور داخل النص، ليضطلع كل بطل من أبطالها الأربعة بدور مميز، يعالج زاوية من زوايا الموضوع؛ فالراوي «السائب» يهيئ جو المناظرة، ويؤثث مسرحها باللمسات الضرورية، والبطل الرئيس «أبو حبيب» ينتصب حَكَمًا ضليعًا وعادلًا بين ابنيه: «حبيب وغريب»، اللذين يمثلان صوتَي الشعر والنثر، حيث يفسح المناظرة بطرح الإشكالية:

«هذا النظم والنثر، كيف القُلُّ فيهما والكثرُ؟ وأيهما أعقب لصاحبه أثَرًا، وأحرز دونه أثَرًا؟ وأيهما في النفوس أوقع، وأشفى لغلة الصادي وأنقع؟ وأحظى عند السوقة والملوك، وأمضى في السفارة والألوك؟»[15].

بعد تحديد مدارات الإشكالية وفجاج المقاربة، بشكل منهجي دقيق،

---

(14) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، ط 4 (بيروت: دار الثقافة، 1983)، ص 501.

(15) أبو الطاهر محمد بن يوسف بن عبد الله السرقسطي، المقامات اللزومية، تحقيق حسن الوراكلي (الرباط: منشورات عكاظ، 1995)، ص 373 - 375.

يتبارى وَلَدَا بطل مقامات السرقسطي، كل ينحاز إلى أحد الفنين، ويترافع باسمه، مُضْفِيًا عليه ما يرتضيه من مواصفات إيجابية، نافيًا إياها عن الطرف الثاني، ومُسْبِغًا عليه ما يشاء من نقائضها، وهكذا دواليك.

اعتبر «حبيب» أن «الشعر أصعب مُرْتَقى، وأغرب مُنْتقى، وأبرع لفظًا، وأسرع حِفظًا، وأوسع مَجازًا، وأنصع إيجازًا... وأبعث للطرب، وأذهب للكرب، ... باعث للهمم والأفراح....»، ثم يستطرد في حشد أفضلياته الفنية، بناء وتأثيرًا في المتلقي، وعلوقًا بالذهن، وترفيهًا، وتحفيزًا على المكارم، وتخليدًا لها.... مضيفًا إلى ذلك اشتراك العجم والعرب في إنتاجه، باعتباره ضرورة تعبيرية إنسانية ملحة، رغم أنه ألصق بالعرب في ذهنيتهم ولغتهم، زد على ذلك أن له شروطًا ولوازم تجعله مرتقى صعبًا:

إذا ارتقى فيه الذي لا يَعْلَمُهْ زلَّتْ به إلى الحَضيض قدَمُهْ

أمّا النثر، فهو في نظره يستمد قيمته من وظيفته في تدبير شؤون الحياة إداريًا، مثل «عِنانٍ يُرْسَل وزمام يُمْلك وطريق يُسْلك... وهو حوضٌ مَوْرُود، وحِمًى مُسْتباح ... تلاحَقَ فيه البطيءُ والسابق، وتساوَى الطيِّعُ والآبق، وعمَّ دَعْواه، وتساوى فحواه ونجواه»[16].

من هنا تبدأ مرافعة صوت النثر، على لسان الابن الثاني«غريب» معتبرًا إياه: «أيسر مطلبًا، وأدَرَّ حَلبًا، وأطوع عنانًا، وأبعد سنانًا، به تُملك المَمَالك، وتُسْلَكُ المَسالكُ، وتُخْدَمُ الرئاسة، وتُقامُ السياسية، وتُصانُ الأحوال، وتُحفظُ الأموال، وبه تُعَبَّرُ العُلوم، .... وتُدْلى البراهين والحجاج»[17].

الطريف هنا - على الرغم من تركيزه على المتداول من وظائف النثر - أنه اقتنص جوانب دقيقة، مثل اعتباره الوسيلة الأنجع في الجدل والتفسير والتدريس.

---

(16) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 375.

(17) المصدر نفسه، ص 375.

أمّا حديثه عن الطرف الثاني للمناظرة، فقد صرفه عن الشعر ذاته إلى المفاضلة بين الشاعر والكاتب، معتبرًا أن الأول طفيلي على موائد السلاطين «لا يُهابُ إلا للهجاء، ولا يحظى إلا بالرجاء، تُسَدُّ دونه الأبواب، وتُطْوَى عند لقائه الأثواب، و يُسْتعاذُ بالله من إلحافه، ويُسْتَرابُ من إتحافه» [18].

أمّا الكاتب فيكسى وَجَاهَهْ، ويرى الملك تجاههْ، يسارُّ الملك ويناجيه... ثم هو خليفته على سره، يأمر بأمره... [19]

هكذا، بعد احتدام المناظرة بين الفنين، عبر «حبيب» و«غريب» صَوْتَيْهما، يتدَخَّل الحكم الشيخ أبو حبيب، والدهما، بطل المقامات... ليفض النزاع، وينطق القولَ الفَصْلَ، ناقلًا الموضوع - بخبرة السرقسطي المنطقية البادية خلال مقاماته - من إطار الثنائية الحَدِّية، إلى التركيب بين الطرفين، ليحْدثَ الجَدَل الخلاَّق، ساعيًا إلى الحل بخطوات ثابتة وحكيمة، حيث انتقد، ضمنيًا: ما دأب عليه النقاد من نظرة حَدِّية، أحادية الرؤية، تؤجج النزاع بين الشعر والنثر، بمنطق «إمَّا - وإمَّا»، بينما هو لا يرى أبدًا ضرورة لخلق الشحناء والقطيعة بين الفنين، باعتبارهما أخوين يتفاعلان ولا يتناقضان، حيث خاطب ابنيْه في إثر المناظرة: «اعلما أن الجِدَال والمِرَاءَ يورثان الحقد والازدراء، وكثيرًا ما قطع التنازع بين الأخوين، وأورثهما عقوق الأبوين، ولقد أفرطتما في ذلك، وسلكتما أوعر المسالك، وتتبعتما الهوى، وركبتما مَحَجَّة من ضلَّ وغَوَى، فعن القصْد جُرْتُما، وضللتما وحِرْتُما» [20]، «وإياكما والنزاع، والمُقايسة والانتزاع، وخذا في كل الأحوال بالأعدل الأقسط، وميلًا إلى الأسهل الأبسط، ولا تعْدلا عن السواء الأوسط، فإن ذلك من عزم الأمور.... فإياكما والتعصُّب، والمثول للخلاف والتنصُّب، فإن ذلك ضعف في القريحة، وشَوْبٌ في العزيمة الصريحة، ولكلٍّ

(18) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 374.

(19) المصدر نفسه، ص 376.

(20) المصدر نفسه، انظر: تكملة للمقامة، أضافها المحقق في هامش ص 374.

شـأنِ أتْبَاع وأشْـياع، ولكلٍّ شـيء صـوْنٌ وضيـاع، وللضائع أربـاب، وللفضائل أسباب»[21].

هنـا يجدر التنبيـه إلى أن هـذا الخطـاب التوفيقـي، النَّابذ للتفرقـة، يتعَدَّى الابنيـن إلى الفنيـن؛ إذ إن اختيار السرقسـطي ابني بطل مقاماته، ممثلين للشـعر والنثر، يوحي - رمزيًّا - بأخوة الفنين، قياسًا على الشقيقين الناطقين باسميهما، ويوحـي بأبوة البطل الأب للفنين معًا، كما هـي حاله مع فلذتي كبده، فلا مجال للتفرقة، وكلاهما إمّا «حبيب» وإمّا «غريب».

ثـم يعلن أهليتـه للحُكْـم فيما شَـجَرَ بينهما، حيـث يقول: «وفـي هذا قول فصْل، يقـف عنده فرع وأصْل، ويقوم دونه من البرهان سِـنانٌ طرِيرٌ ونَصْل»[22]، مبـررًا ذلك بما له من علم ومِـراس، «فاعتبرا مَقولي، ولتَثِقَا بمَعْقولي، ولتسْـكنا إلى مَنْقولي، فإني شـافهتُ الرجـال، وأطَلْتُ النِّضالَ والسِّـجَال، وكَلِفْتُ بالعلْم وزَكَنْتُ بالحلم»[23].

ثـم يدعو إلى تجاوز الأعراض السـطحية المؤدية إلـى الخلاف، والغوص إلـى عمـق القضيـة، واسْـتِكْنَاهِ جوْهَرهـا، نفـوذًا إلى سـر الأدبية المشـترك بين الشـعر والنثـر، فذلـك هـو الخطـوة الضامنـة للعدل فـي الحكـم، «فشـتّان بين الحامـل والمحمـول، والعامـل والمعمول، ومـن السـجايا الرضية، العـدْلُ في القضيـة، فوجْهُ العـدْل أنْ يُجَرَّدَ الفضْل عـن حامله، ويُزَحْـزحَ العلم عن خادمه و عامله»[24]، وكأنه يعني أن الزج بوظيفتي الشـاعر والكاتب في مقايسـة الشعر والنثر في ذاتيهما، هو مصادرة ومغالطة وتشويش على مسار العدالة.

مـا دام هذا الحَكَـم صاحب رؤيـة تتجاوز الحدِّيـة إلى التركيـب الجدلِي، الساري في نواميس الكون، فالمهم أن يكون الكلام رائقًا، بغضّ النظر عن نظمه

(21) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 378.
(22) المصدر نفسه، ص 376.
(23) المصدر نفسه، ص 378.
(24) المصدر نفسه، ص 377.

أو نثره، «فهو الدر منظومًـا أو منثورًا، وما يضرُّ الدُّرَ أنْ لـم تنظمه النواظم، وقد فضَّلتْهُ الأكابرُ والأعاظم، فـلا تُفَضِّلا قائلًا على قائـل إلا بفضْل فاضل، وطوْل طائل، فالإحسـان ضُـروب، والشـمس طلوع وغـروب، والقمر نقـص وكمال، وقبح وجمال....»[25].

هنـا أعلن الخصمـان الابنـان «حبيب وغريب» = الشـعر والنثـر، رضاهما بالحُكْـم الفصْل، ورضوخهمـا لهذا التصور العميـق العَدْل، «فقـالا: مُنِحْنا بِرَّكَ وإرْضـاءَك، ولا عَدِمْنـا مُناصَحَتَك وإغْضـاءَك، ولا زِلْنا نقتبِسُ مـن عِلمَك نورًا ونارًا، ونَرْتقي من هديك ذرْوَة ومَنارًا، فلقد سَـكَّنْتَ الجوانـحَ، ويَمَّنْتَ البوارحَ والسوانحَ، ونظمتَ من الرأي منثورًا، وألقيتَ من علمك مأثورًا»[26].

بهذا يكون السرقسـطي تَمَيَّـزَ من سـابقيه بحمولة من المنطـق، أعطته باعًا أوسـع في التفسـير والتصنيف، كما أنـه - باعتبـاره لاحقًا - اسـتفاد من تقصير السابقين. هذا مع ضرورة ملاحظة أن سـياق المقامة ومنطقها لا يقبلان إلا هذه الرؤية التكاملية بين الشـعر والنثر، باعتبارهما لُحْمَة نسـيجها وسـدَاه، وإقصاء أحدهما يُعتبر اعتداءً على هويتها وكينونتها.

إلا أن الأجدر بالتنبيه هو أن السرقسـطي نقلَ المقارنة بين الشعر والنثرمن الخطـاب الأحـادي الذي لا يتكلم إلا باسـم أحد الطرفيـن، مُقْصِيًـا نظيرَه، إلى خِطـابٍ مُرَكَّب من ثلاثـة أصوات، تمثـل حقيقة الأطـراف الطبيعيـة للمحاكمة العادلة، حيـث يحضر الحكومة الخصمان أمام الحَكَم، والجميع أسْـرَة واحدة، كما أنه نقلَ المُقارنة بين الشعر والنثر من مجالات الأسبقية بين الأصل والفرع، والأفضليـة من حيـث الوظيفـة والتأثير، إلـى المقارنـة بينهما في الهويـة الفنية: الجوهـر الإبداعـي، الـذي لا تؤثر فـي حقيقتـه الأعـراض اللاحقة، «فهـو الدُّرُّ منظومًـا أو منثورًا»، وهو مـا يعني نزع المزيـة عن النظم في حد ذاتـه: «ما يضرُّ الدُّرَّ إذا لم تنظمه النواظم».

(25) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 378.
(26) المصدر نفسه، ص 378.

هذا المنطق - سَلَّمْنا به أم لم نُسَلِّمْ - يُعتبر في نظري جديدًا عند مقارنته بالمنطق المألوف السائد القائم على تفضيل الشعر لمجرد خاصية الإيقاع، أو تفضيل النثر لمجرد قيمته الوظيفية في الحياة.

أخيرًا يحلق السرقسطي بالمفاضلة بين الشعر والنثر إلى أفق مفاجئ، حيث يضعهما معًا، بما يكتنفهما من رصيد علمي، في مواجهة الرصيد المالي، فهنا يتجلّى - في نظره - ميدان المناظرة الكبرى، فقد خاطب ابنيْه: «حبيب - الشعر» و«غريب - النثر» قائلاً: «أقرَرْتُما بالنُّبْل عَيْنِي، وقضيْتُما بالبِرِّ دَيْنِي، غيْرَ أنّ بنفسي مِنكما ما هو أذْكى من الجَمْر، وأنْكى من القَمْر، أنْ لَمْ يكنْ لكما في الزمان ثرْوة، ولا تَبَوَّأْتُما من مَصادِره ذرْوة، تشَاغَلْتُمَا بالآداب والمعارف، وغفلتما عن الأحداث والصوارف، وهذا العلم قد أضاعَتْه الضوائع، ورَوَّعَتْ سِرْبَه الروائع»[27].

هذه المقارنة بين انصراف المجتمع عن احترام العلم، واحترام المال، أشار إليها كلٌّ من ابن بسام[28]، وأبي إسحاق البونسي[29]، والأول معاصر للسرقسطي، والثاني متأخر عنه بحوالى قرن من الزمن.

ثانيًا: الصابئ والبديع: أيهما الأطْبَع والأصْنَع؟

تأبى الساحة النقدية الأندلسية إلا أن تعبّر عن متابعتها الجيدة لمُسْتَجدات نظيرتها المشرقية، وتسجل اطلاعها الواسع على المشهد الأدبي هناك، خلافًا لهذه الأخيرة التي قلما تُولِي اهتمامًا كبيرًا للحركة الأدبية في الأندلس، وإن كان هناك إلماعات بوجود اهتمامات فردية من جانب المتنبي، وأبي نواس - مثلًا - بالأشعار الأندلسية، كما سنرى لاحقًا، إضافة إلى إفساح بعض الكتب

---

(27) السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 379.

(28) انظر: ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 9، حيث يصف ظروف تأليفه بأن «الأدب بها أقل من الوفاء، وحامله أضيع من قمر الشتاء، وقيمة كل أحد ما له، وأسوة كل بلد جهاله، حسب المرء أن يسلم وفره، وإن يثلم قدره، وأن تكثر فضته وذهبه، وإن قل... وحسبه».

(29) انظر: البونسي، ص 71، فله في مقدمته كلام شبه مطابق لكلام ابن بسام الشنتريني.

الأدبية في المشرق لمساحة -ضمنها - للأدب الأندلسي، مثل اليتيمة والدمية، زيادة على الدعم الرسمي لتأليف بعض الأندلسيين الوافدين كتبًا عن أدب بلادهم، تعويضًا للخصاص الملحوظ لدى المشارقة في معرفة أدب المغاربة، وذلك مثل مؤلفات: الحميدي (488هـ/ 1075م)، واليسع بن عيسى بن حزم (ت 557هـ/ 1179م)، وابن دحية، وابن سعيد، ثم المقري (التلمساني) أخيرًا.

في صميم هذا السياق يتنزل هذا المبحث الذي يَتَمَحَّضُ للمفاضلة بين كاتبين مَشْرقيَّيْن، عبر محاكمتين أندلسيتين، ينحاز في كل منهما ناقد أندلسي إلى أحد الكاتبين، مرجحًا إياه على الآخر، متسلحًا بكل ما يملك من مهارات حِجاجية لدعم موقفه.

هذان الكاتبان المشرقيان الغنيان عن التعريف، هما بديع الزمان الهمداني وأبو إسحاق الصابي، والناقدان الأندلسيان أيضًا غنيان عن التعريف، وهما أبو محمد عبد الله بن القاسم الفهري، أحد أعيان أسرة القاسميين التي حكمت منطقة البونت، من أعمال بلنسية حتى 485 هـ/ 1092م، والثاني فهري أيضًا، عصامي حقق لاسمه دويًّا مشهورًا في سماء الكتابة، هو أبو عبد الله محمد بن أبي الخصال.

ينبني هذا المبحث على رسالتين، تبادلهما الكاتبان الفهريان، قدَّمَهُما أو قدَّمَ إحْداهما على الأقل مصطفى الطاهري، في أعمال ندوة أقيمت في جامعة الحسن الثاني - عين الشق - الدار البيضاء في عام 1993، حيث لَخَّصَ مضمون رسالة ابن القاسم المنحاز للبديع، وركز على تقديم رسالة ابن أبي الخصال المنحاز للصابي، نقيضًا لسابقه[30]. وانطلاقًا من أن هذا التقديم هو المرجع الوحيد الذي أتيح لي أن أجد فيه هذا النص الذي يدخل في صلب موضوع هذا الكتاب، وفي نسيج بنائها، فإنني - كالعادة - لم أكتف بقراءة الرسالة بعيني الأستاذ الطاهري، وإنما أغْضَيْتُ - مَبْدَئيًا - عن كل ما توصل إليه

(30) فايز عبد النبي فلاح القيسي، أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري (عمان: دار البشير، 1989)، ص 227 - 232.

من ملاحظات، وانخرطتُ في تفاعل مباشر معها، مستخدمًا ما منحني الله من عينين ولسان وشفتين وعقل وفهم، لأن هذه الوسائل لم تُوهَبْ لنا إلا لنصنع من خلالها خصوصيتنا المتميزة، تَمَيُّزَ بصماتنا الذاتية، ومصداق ذلك أنني - بعد مغامرة صيد الدر في أعماق هذا النص - وجدت أن النتائج التي توصَّلتُ إليها تختلف - في الأغلب - عمّا توصَّل إليه الطاهري، لأن المقدمات التي انطلقتْ منها الاستراتيجيا العامة لمقاربتي مختلفة عن منطلقاته ومقاربته، حيث كان همه التعريف بنص نقدي أندلسي من القرن السادس الهجري[31]، وقد حقق مأربه، أمّا أنا فأبتغي إبْرازَ آليات المفاضلة وتجلياتها داخل النص، حيث لاحظت:

- في مفتتح الرسالة أن ابن أبي الخصال يعزف على وتر القرابة النسبية، ممجدًا الأصل الفهري، الناسج بينهما بأواصره، مستشعرًا الحرج في اختلاف وجهتي نظرهما، وكأنه يقول: «إن الاختلاف لا يفسد في الود قضية»، حين ناداه: «سيدي الذي كَرُمَتْ عناصرُه، وقدمَتْ أواصرُه، وعَذُبَتْ مَجَانِيه ومَكاسِرُه، (والذي) يعزُّ علي أنْ لا أياسِرُه»[32].

على هذا الوتر عزف آخر نغمة من مرافعته حين قال: «وإني - أعزك الله، وإن أوْمَأتُ إلى خِلافِك - لَمِنْ أصْفيائك وأخْلافك»[33]، وعلى الرغم من الإلحاح على هذا الإحساس، فإن الطاهري لم يُولِهِ أي إشارة.

- الدعاء المبطن، يندرج ضمن براعة الاستهلال أن يعقب ابن أبي الخصال على مفتتحه السابق بالدعاء لقريبه وخصْمه بأن يلهمه الله التوفيق، كلما تَصَدَّى للمفاضلة بين اثنين قائلًا: «عَرَّفَكَ الله الحُقوق، وكَرَّهَ إليكَ العُقوق، وخَلَّصَكَ من دَواحِضِ الحِجَج، ومَداحِض الزَّلج، وحَمَلَكَ على المهْيَع والمَنْهَج، ورَمَاكَ

(31) مصطفى الطاهري، «التعريف بنص نقدي أندلسي من القرن الخامس الهجري،» ورقة قدمت إلى: ندوة الأدب القديم أية قراءة؟: أعمال الندوة المنعقدة أيام 12 - 13 و14 فبراير 1993 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بعين الشق، الدار البيضاء (الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة عين الشق، 1993)، ص 57.

(32) المصدر نفسه، ص 57

(33) المصدر نفسه، ص 70.

بجُهَيْنَة اليقين والبلج»[34]. فهذا الدعاء يستبطن الإيحاء بحاجة ابن القاسم إلى هذه الأشياء في معترك منازعَته الودية مع قريبه الذي ربما أراد أن يوحِي بدعْواه – ولو من طرَف خَفِي– بأنه جُهَيْنة اليقين المشار إليها. والغريب أن الطاهري لم ينتبه إلى أسلوب الدُّعاء في هذه الفقرة، واعتبره تقريرًا، حين استشعر من هذه التوطئة «عتاب ابن أبي الخصال لمخاطبه، لأن الله عرَّفه الحقوق وكرَّهَ إليه العقوق»[35]، وبعد هاتين المحطتين، يدخل في صميم الموضوع:

1 – صعوبة المفاضلة

ما دام ابن أبي الخصال قد نصَّب نفسَه – ضمنيًّا – جُهَيْنَة الخبر اليقين، فإن ذلك مُسَوِّغ لأنْ يشرع في تقديم الدروس حول المُفاضلة أو الحكومة تنظيرًا وتطبيقًا، مخاطبًا صاحبه: «الحكومَة – أعزَّكَ الله... – صَعْب مُرْتَقاها، بعيد مُلتَقاها، وقديمًا تَجَنَّبَها الحُزَمَاء، وحاد عنها الحُكمَاء»[36]، «فالقضاءُ جِدُّ عسير، والخَطْبُ – وإن اجتهدتَ – غيرُ يسير، وإذا اسْتَقادَكَ هَوَاكَ فلا تَهُم، وإذا نظرْتَ بعين رِضَاكَ فاتَّهِم»[37].

2 – التمذهب الأدبي: موجب الرد

هناك إيحاء بحيوية الساحة الثقافية والنقدية، يتجَلَّى في سرعة ردِّ الفِعْل على الرسالة الأولى، فوْرَ قراءتها بأيام معدودة، حيث يقول ابن أبي الخصال: «ووقفتُ لكَ منذ أيام على نَفَثاتٍ غُر، وكلام بين الصابي والبديع حر، عالٍ تناوَلَهُ خاطِرُكَ من عُلْو، ووقعَتْ طيْرُ القلوب منه على ثَمَرٍ حُلْو، لكنكَ – والله يَغْفِرُلكَ – جَرَّعْتَ الصابِئَ منه صَابًا، ومَلأتَ صُدُورَ شِيعَتِهِ أوْصَابا»[38].

الدافع هنا حساسية مذهبية، إذ هناك صراع محتدم بين مدرستين أدبيتين

---

(34) الطاهري، ص 58.
(35) المصدر نفسه، ص 75.
(36) المصدر نفسه، ص 58.
(37) المصدر نفسه، ص 60.
(38) المصدر نفسه، ص 59.

مشـرقيتين، لكل منهمـا أنصارها، حتى في الأندلـس، إذ «لا يخْلو أمَـرَاءُ البُلغَاءِ مـن أتْبَاع يَمْشُـونَ على مَدْرَجِهـمْ، ويقولون بحُجَجِهـمْ، ويَذُبُّونَ عـن مَنْهَجِهم، ويَحْمُونَ حِمَاهم، ويَرْمُون مَنْ رَمَاهمْ»[39].

زاد من حدة وقـع هذه الرسـالة كونها مكتوبـة، لأن ذلك مظَنَّـة لخلودها، وتخليدها لموقف تجاه الخصم، ما كان لِيُقابلَ بهذه الحساسية لو أنه كان مجرد خطاب شـفهي، يَمْضي مع الريح، ولذلك وَجَبَ دَقّ ناقوس الخطر، إذ إن هناك مذاهـب أدبية عدة، «فالحَـذَر من النصوص، والبيان – ما لـم يخرج إلى العموم من الخصـوص، ولم يثبت مـن الصحف كالبنيـان المَرْصوص – هَبَـاءُ حَلبَةٍ... فأمَّـا مـا يُـدَوَّنُ ويُخَلَّد، فقد أصبـح مَذْهَبًـا يُتَقَلَّـد، وغَـرَضًا يَتَشَـعَّبُ فيـه القوْلُ ويَتَوَلَّد»[40].

3 – حضور المفاضلة معجمًا ومفهومًا

هنا نلاحظ أن ابن أبي الخصال استنفر فيه المقام المشحون بالتوتر معجمًا ثـرًّا، يمتـاح مـن خلفيات متعـددة وحقـول متنوعـة، فبعـد الحكومـة والقضاء، يسـتخدم المسـاورة والمبـارزة والمقارعـة والمناطحـة والمقايسـة «لا تقاس»، والمقارنة (كيف يقرن)... كل هذه الألفاظ بصيغة «المفاعلة» الاسمية أو الفعل (تفاعل)، وأحيانًا بصيغ تركيبية أخرى مثل النفي (وأنا لا أعدل)، أو الاسـتفهام الإنكاري (فكيـف ...وأنى)؟ والافتراض (لو كان ...لكـان)، والإيحاء بالتفوق (لا يُظهرُ ولا يُعْلى).

كما أنه من جهة أخرى، يحدد ماهيتها، ويضبط شروط صحتها، «فالموازنة كالمبارزة إنما تكـون بالوفاء، ومقارعة الإكفاء بالإكفـاء....»[41]، «وهذه موازنة الآمـدي بين حبيـب والبحتري إنمـا اسـتنبطها ممّا اشـتركا فيـه.... ولولا ذلك لمـا اعتدلـت الأوزان، ولا وضع الميـزان، ولا ثبتت الخفـة ولا الرجحان، فإن

(39) الطاهري، ص 59.

(40) المصدر نفسه، ص 59.

(41) المصدر نفسه، ص 58، هامش رقم 2؛ ص 60، هامش رقم 3؛ ص 75، هامش رقم 1.

تعاطى الحكومة متعاط، وخطا إلى الفصل بينهما - «الصابي والبديع» - خاط، فليؤصل للممثالة أصلًا، وليثبت لهذا فصلًا، ولهذا فصلًا»[42].

4 - من المفاضلة إلى المفاضلات

انطلاقًا من تأسيس المفاضلة وتأصيلها، وضبط شروط صحتها، كما رسمها ابن أبي الخصال، فإنه سيتفرع عن ذلك عدة مفاضلات، بحسب الصحة والبطلان وستتولد عن المفاضلة المركزية مفاضلات أخرى.

أ - المفاضلة بين الصابي والبديع باطلة

مرد ذلك أنها لا تتحقق فيها شروط الصحة أعلاه، بحكم أن الصابي أفضل، «فأبو الفضل وإن كان سُمّي بديعًا، ولأخلاف البلاغة رضيعًا، لا يقاس بأبي إسحاق رأسًا، ولا يجعل له سِلْمًا ولا بأسًا، لأنهما - وإن جمعهما أصل اللسان، ومزاولة الإحسان - كالثريا وسهيل، لا يلتقيان، ولا يشتبهان فيما ينتحيان»[43]، إذ الصابي متفوق نثرًا وشعرًا.... «فأبو إسحاق معين القول، مُقْدِمٌ على الهول... كُتُبُه تغني عن الكتائب... إنْ عَزَّى سَلَّى، أو عاتبَ سَرَّى وجَلَّى، وأمَرَّ وأحْلَى، أو مدح تَوَّجَ وحَلَّى، أو قدح أخلقَ وأبْلَى، أو غَرَّ سَوَّفَ وأمْلَى، لا جَرَمَ إنه لهُ القَلَمُ الأعلى، والدُّرَّةُ الباسقة لا تُظْهَرُ ولا تُعْلَى، أما نظْمُه فالأرْيُ المَشُورُ، والفستقُ المَقشور... يزيد في السبْك أضعافًا وينصع»[44].

ب - الصابي المُجَلِّي والبديع المُصَلي

كي يضع النقاط على الحروف، فإنه لا يمعن في الغض من الخصم، لأن ذلك يتنافى مع الروح الملحمية في المنافسات التي تقتضي أنْ تُضَخَّمَ صورة المبارَز حتى يكون التفوق عليه له معنى، فالبديع بديع ما لم يُقارَنْ بالصابي «فالجَوُّ لأبي الفضْلِ - ما لم يُلَزَّ في قَرَنِه - خَالٍ، وثمَنُه - ما لمْ يُحْمَلْ عَلَى

(42) الطاهري، ص 67.

(43) المصدر نفسه، ص 61.

(44) المصدر نفسه، ص 63.

ثَمَنِه - غالٍ، وحُسْنُهُ - ما لمْ يُضَفْ إلى حُسْنِهِ - فائِتُ القَدْر عَالٍ ...أما أن لأبي الفضْلِ فضلًا يُرْعى، وهو بعد أبي إسحاق مَرْعى، يُدْعى - إثره - أول من يُدْعى»[45].

يبدو أن المفاضلة بين الرجلين عند الكاتب توازي منزلة الصحابة من التابعين، «فهذا على تقديمه نَصٌّ، وإنه بالفضيلة مُخْتَصٌّ، وليس على أبي الفضْل في كَمَالِه نقْصٌ، لأنه إنْ لا يَكُنْ صاحبَ رضْوان، فهو تابعٌ بإحْسان»[46].

ج - المفاضلة بين كتابتين

يبدو أن المفاضلة بين الرجلين، تَسْتَبْطِنُ - في الواقع - مفاضلة بين نوعين من الكتابة:

- الكتابة السلطانية التي تُتَطَلَّبُ في صاحِبها القدرة عَلى تناول جميع الأغراض، بحسب ما ينطبق على الصابي في مقتبس سابق، كما أن صاحبها في موقع القرار يضرُّ ويَنْفَع، ويُعْطِي ويمنع، شأن الصابي الذي «يقْذفُ بالغِنَى ويَجُود ...ومحله دسْتٌ أو بَهْوٌ»[47].

إلا أنها جَنَّة مَحْفوفَة بالمكاره والمخاطر، إذ لا يمكن أنْ يصمد في معتركها إلا الألْمَعِيُّ المتوقد الذهن، الضابط أعصابه، القادر على الارتجال، في مواقف الرهْبَة والجَلال، وهذا ما لا مَحَلَّ فيه من الإعراب للهمداني المتخصص بنوع آخر من الكتابة، هو:

- الكتابة الإنشائية الخيالية التي تتطلب الرويّة والتفكير والتأمل، «ولعل أبا الفضل لو التقتْ حَلْقَتَا البطانِ، وغَشِيتْه مَهابَةُ السلطان، وأُسِرَ في تلك المَحافِل أسْرَ القِدِّ والحَلق، ورمَتْهُ المُلوكُ ذوو التيجان بالحَدَق، وفُوجِئَ عَلى غِرَّة بإحْدَى الكُبَر، ورُمِيَ بأمْر المَلِك وإنَّما هي واحدة كلمْح بالبصَر، أسْلَمَتْهُ

(45) الطاهري، ص 64 - 65.

(46) المصدر نفسه، ص 70.

(47) المصدر نفسه، ص 66.

خواطرُه إلى الحَصَر، وذهلَ عنْ تلكَ المُلَح واللُّعَب، وكُسِـف روْنَقُ تلك التُّتَفِ والشّـَعب...فهو رجُلٌ لطيفُ الحِيلة، مُشـخِّصٌ للأوْهام المُسْـتَحِيلَةِ، إنْ أصابَ فُرْصَـة قَتَلَ، وإنْ أخْطَأهَا خَتَلَ، ومَسَـحَ بالـذرْوَة والغارِب وفَتَـلَ... واخْتِرَعَ من تلك الأخَالِيق ما اخْتَرَع، فأحْسَنَ وتَمَّم، وأدْرَكَ من تلك الغاية ما يَمَّم»[48].

د - المفاضلة بين مدرستين

ما دام «الأسـلوب هو الرجـل»، وما دام مدار الخـلاف منبثقًا من التعصُّب لهذا المذهب الفنِّـي أو ذاك، فإن مناط المفاضلة هو الصراع بين مدرسـة الطبْع ومدرسـة الصنعة اللتين كانتا مَثَار الموازنات الأدبية في المشـرق والمغرب من قديـم، باعتبـار الصابي يمثّـل طريقة العـرب الأصيلـة، والهمداني يمثّـل طريقة العجـم الدخيلـة. فأبو إسـحاق الصابـي «علـى مهْيَع العَـرَب وأسـلوبها الأبعد الأقـرب، لا يُخْـرَمُ توفيقها، ولا يَخْرمُ - علـى حَالٍ - طريقَهـا، ولذلك نرى أبا الفضْل قد تَحَامَاهُ..»[49].

من هنا يؤسـس ابن أبي الخصال علـى هذا الموقف اسـتغرابه لإقحام ابن القاسـم للبديع الهمداني في منافسة، نأى بنفسـه عنها في حياته، مع أن مصطفى الطاهري خُيِّل إليه أن ابن أبي الخصال يتساءل عن الأسباب التي جعلت البديع يتحامى الصابي، مع أن الأسلوب هنا إخْبَار وتقرير[50].

المهم أن الصابي - في نظر ابن أبي الخصال - هو من «وضعَ الهِنَاءَ موضع الهنـاء، ولم يَعْدلْ عن جادَّة أهْل الدَّهْناء، وارْتَقى إلى البلاغة في أسـبابها، وأتى بُيوتَ الفصاحة من أبوابها، وذلك الذَّهَبُ الإبْريز، والسابقُ الذي له التَّبْريز»[51].

إنه أحد شـيوخ مدرسـة الطبع الذي «يدعـو الحِكمَ فلا تَتَخَلَّـف، وتَنْقَادُ له

(48) الطاهري، ص 65.
(49) المصدر نفسه، ص 63.
(50) المصدر نفسه، ص 77.
(51) المصدر نفسه، ص 67.

البلاغةُ طوْعًا وتتألَّف، وتتصَدَّى إليه البِدَعُ، فيأخذُ منها ما يَشاءُ ويَدَعُ»[52].

أمّا البديع الهمداني، فهو وأتباعه يمثّلون مدرسة الصنعة والتكلُّف، وليدةَ العُجْمَة الزاحفة على السليقة العربية. والغريب أن ابن أبي الخصال المُرافِعَ عن مدرسة الطبع العربية - يعترف بانتمائه إلى مدرسة البديع التي يُهاجمُها حيث يقول: «وهل نفس التكلف إلا ما دُفِعَ البديعُ إليه، وتَبِعْنَاهُ - مَعْشَرَ الضُّعَفاء - عليْه، حين عَدلْنا عن المَنْهَج ودَخَلْنا تحت الحَرَج، ولو شاء الله بِنَا يُسْرًا، لَوَضَعَ عَنَّا منْ هذه المَشَقَّةِ إصْرًا، فالصابي يُنَسِّقُ أعْلاقًا، ونحْنُ نُلَفِّقُ أخْلاقًا... وعُمْدَةُ إحْساننا، حين نعزم، إنما هي 'لزوم ما لا يلزم'، ومُقابَلاتٌ يبْدأ الكلامُ بها ويُخْتَمُ، يَعْثُرُ فيها القلم، ولايكادُ يُقِيمُها اللسانُ والفَم، فكأنَّنا نُضارِعُ الدُّرَّ بالضرِيع، ونُحاسِنُ بالهَشيم خُضْرَةَ الربيع...»[53].

بناء على أن المقارنة هنا بين المدرستين تستبطن ثنائية السُّنَّة والبدعة، فإن ابن أبي الخصال اسْتوْحَى - في هذه المفاضلة المستحيلة في نظره - صورة الحوْض المَوْرود الذي يَسْبِق إليه المُكَرَّمُون في الدار الآخرة، ويُذاد عنه المَطْرُودون، إهانةً في حوْض المنهل الدنيوي، ولعْنةً في حوْض الجَنَّة الأخْرَوِي، ذلك كله عقابًا على اتِّباع صَنَم البديع الأعجمي الذي خرَقَ ببِدَعِه إجْماع العرب وسُنَنَها الغرَّاء، فـ «لو أُجِّلَ للبُلغاءِ يوْمٌ لا يَعْدُونَه، ونُصِبَ لهم حَوْضٌ - على قَدْر الإحْسان - يَرِدُونَه، لَوَرَدَ أبو إسحاق أوَّلَ وارد، وأخَذَتْنَا - مع «البديع» - عِصِيُّ الذَّوائد، وضَرَبَ صاحبُ الحَوْض بيننا وبيْنه سُورًا، وقال 'ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فالتَمِسُوا نُورًا'، ليس لِكلامِكمْ من البلاغة طُرْقٌ، ولا تَبَضَ لكم في الأعراب عِرْقٌ، هذه جَعاجِعُ رثمان، وقَعَاقِعُ شِنَانٍ، وهذا ابنٌ لحيّكُم، وآفة ميتكم وحيكم، غيَّرَ العربية السهلة، وجهل عليكم هذه الجهلة، وبدل دينه فاقتلوه، 'وخذوه فاعتلوه'، والحقوا به من استبصر فيما شرع، وتجاوزوا عمن قصر ونزع»[54].

---

(52) الطاهري، ص 68.

(53) المصدر نفسه، ص 68 - 69.

(54) المصدر نفسه، ص 69.

مـن المفارقـات الطريفة في هـذا السـياق، أن الكاتب يسـتحضر في ضوء «السـنّة والبدعة» جدلية الثواب والعقاب بالجنة والنار، فيجعل المتشـبث بسـنّة العرب، المستحق لثواب الجنة هو الصابي غير المسلم، بينما المستحقون أسوأ العقـاب هم البديـعُ وزُمْرَتُه، ورثة عمرو بن لحي، أول من اسـتورد بدعة الأصنام الوثنية إلى جزيرة العرب، فخرق الفطرة الحنيفية، وغيَّر دين إسماعيل (عليه السلام)، فكأنَّ الإحسـان الأدبي هنا يسـاوي الإيمان فـي منظور ابن أبـي الخصـال، والثعالبي (403هـ/ 1013م)، «فلله در أبي منصور، لقد نصره - (الصابي) - في مواطن كثيرة، وأفـرده بالمنزلة الأثيرة، لأنه قال: إنَّ الله هَدَاهُ لِمَحَاسِـن الكلام، وإنْ لمْ يَهْدِه للإسلام»[55].

في حضن هذه المفاضلة المتشـعبة الأبعاد بين الصابى والبديع، ينتهي ابن أبي الخصال إلى مناقشـة ابن القاسم حتى على مسـتوى لقبي الكاتبين، متلاعبًا بدلالات الأسماء لمصلحة الصابي على حساب البديع، إذ يقول: «وما فخْرُكَ له باللقَب الذي لا يُسَـوِّغُه الشرْع، ولا يَحْمِلُه الأصْلُ ولا الفرْع، فهو إلى أنْ يكونَ غلَّ إسَار، أقربُ منه إلى أنْ يكونَ طوْقَ نُضَار، ومَا قصَّرَ الجَدُّ لابن هِلال، حين وَسَمَ أبَاهُ بميْسَم جَمَال، سَيَّرَهُ وأشَاعَه، وألقَى عليْه رِداءَه وشعَاعَه»[56].

فانظر كيف يستغل كل طرف ما يخدم موقفه، من تأويل الأسماء والألقاب، فإذا كان ابن القاسـم حاول اسـتغلال لقب «بديـع الزمان» صِفَةَ مـدْح لمصلحة صاحبه، فإن ابن أبي الخصال اسـتغل البديعَ باعتباره غلًّا إبداعيًا، أكثرَ منه حِليَةً وزينَة، بينما تَجَنَّبَ - في المقابل - التَّطَرُّقَ إلـى دَلالة لقَب الصابي، لأنها قدْحٌ في العقيدة، وتجاوز ذلك إلى «الهِلال» المنير الجميل.

لعـل أغرب ما في هـذه المقارنة بين مدرسـتي الكاتبين المَشْـرِقيَّيْنِ هو أن الأديبيـن الفهريـين الأندلسـيين، انطلقـا فـي رسـالتيهما - في المفاضلـة - من منطلـق واحد، علـى الرغم من اختـلاف المُفَضَّـل عند كلٍّ واحـد منهما، حيث

(55) الطاهري، ص 70.
(56) المصدر نفسه، ص 70.

يعترف ابن القاسم صاحب الرسالة الأولى - كما يلخصها مصطفى الطاهري - بـ «أن البديع والصابي فيما يتجاذبَانِه من أهْداب البيان فَرَسَا رِهان، جَرَيَا منه إلى مَدًى فأدْرَكاهُ، وتنـازَلا عن عَفْوه فمَلَكَاهُ». ثم يُرَجِّحُ أسـلوب بديع الزمان «لأنه يبلغ ما يريد بسُـهولة ويُسْـر وعَفْو خاطر، على حين يُرْهِق الصابي نفسـه، ويكدُّ ذِهْنَـه، فكلام البديع مطبوع، وكلام الصابي مصنوع منمق..، وشـتان بين الكلام المطبوع، والمنمق المصنوع»[57].

فيا عجبًا! كيف يرجِّـح كلٌّ واحد من الكاتبَيْن أسـلوب الطبْع، ثم يختلفان فـي مَنْ يمثِّل الطبْع والصناعة، مدَّعيًا كلٌّ منهما أن نظيره هو المصنوع المذموم، فما هذه الدوامة؟

خلاصـة المقارنة المسـتحيلة - فـي نظر ابن أبـي الخصال - بيـن الصابي والبديع، يمكن أن نختزل تقابلاتها المبثوثة في تضاعيف رسالته، معيدين ترتيب عناصرها على النحو التالي:

مقارنة الصابي بالبديع مثل مقارنة الصعْب بالسهْل، وجَابية الشيخ العِراقي بالقعْـب، والفرات بالمَتْـح، والفتْـح بالهجـرة، والصحابة بالتابعيـن، والصخرة بالوعـل، وهَمَّام «الفـرزدق» بالأخضر الجلـد (الفضْل بن أبي لهَـب)، والفضْل بالهزْل، والنصْـل بالخَيْزران، والتمـام بالمحاق، والثّمَاد الضحْضاح بالسـحاب المُسْـدَلَة الأرْواق، والماضي بالكهَام، والدُّرّ بالضريع، وخضرة الربيع بالهشيم، ورصْف الخَوَرْنَق، بنسْج الخَدَرْنَق، وسحْقَ اليَماني، بترَّهَات الأماني.

دلالـة هذه الثنائيات واضحـة في كون الزوج الأول مـن كل واحدة منها - بمـا يحمل من مواصفات إيجابيـة - هو من نصيب الصابي، بينمـا الزوج الثاني منهـا - على علاته - هو نصيب البديع، في نظر ابن أبي الخصال، وإنها لقسْـمَة ضِيـزَى، كما تلاحظون، فالجمع بين هاتيك المقابـلات في المفاضلة والمقارنة يُعتبر عملًا مستحيلًا، لأنه «خرْق إجْماع، وشيء لا يَلِجُ في الأسماع، (حتَّى يَلِجَ الجَمَلُ في سمِّ الخِياط)، وتَثْبُتَ في الذئْبِ دَعْوَة الأسْباط»[58].

---

(57) الطاهري، ص 75.

(58) المصدر نفسه، ص 68.

5 – الصابي والصاحب أولى بالمفاضلة

هـذه هـي المفاضلـة الوحيـدة التـي وفـت بشـرط التكافـؤ المنشـود بيـن المُتَرَاجِحِين، بحسـب نظر الثعالبـي، فيما رواه عنه ابن أبي الخصـال متبنيًا إياه: «إنَّ المُماثلة على المَسْـلك اللاَّحِـب، إنَّمَا وقعَتْ بين الصابـي وبين الصاحب، وإنَّ الجَهابِـذَةَ فـي ذلك أفَاضُـوا، وجَالـوا بَيْنَهُما وخاضـوا، فهُنالِـكَ رُمِي طوْدٌ بطـوْد، وزُوحِمَ عَـوْدٌ بعَوْد، وصُـكَّ صَلْدٌ بصَلد، ووُضِـعَ جَلْدٌ إزَاءَ جَلـد، وقُوِّمَ نَفِيـسٌ بنَفِيس، وقُووِمَ رَئيسٌ برَئِيس.... فكِلاهُما جَـرَى في البحْر والبَر، وانتظَمَ حَاشِيتَيْ النفْع والشَّـر، وقـامَ بالنَّهْي والأمْـر، وحَلَّ مِـن النفوس مَحَـلَّ العَذْب والمُـر، وباشْـتِراكِهما فيمـا يَغْـرُب، ومُزاوَلتِهمـا لِكُلِّ مَـا يَقْرُب مـن الأغْراض ويَعْزُب، يَقعُ التَّمْثِيلُ والتَّعْديل، ويَمِيلُ الناظرُ حيثُ يَمِيلُ»[59].

هنا يسـقط التقابـل بيْـن الثنائيـات ذات الطرفيْـن الموَزَّعَيْن بيـن الإيجاب والسـلْب، لينسـخه التماثل بين الطرَفيْن في صَلابَة الطوْد، وقوة العَوْد، وقسَـاوَة الصَّخر الصَّلد، وشِدَّة الجَلَدِ، والنفاسة والرياسة.

حتى عندما يسـتخدم الثنائيات المتقابلات، مثل البحر والبر والنفع والشـر والعذب والمر... لا يسـتغلها في سـياق التعارض بين الصفـات، تبعًا لتعارض الصابـي والصاحـب، وإنما في سـياق تماثلهمـا معًا، فـي كل واحد مـن طرَفيْ المقابلة على حدة.

ما دامت الرسالة المعارَضَة غائبة بنصها، حاضرة عبر فحوى الرسالة المعارِضَة، فإننا يمكـن أن نعتبر قلْب المقارَنة فـي تقابلاتها السـابقة، وكلُّ تجليات المفاضلات المرافِقة بمنزلة اسـتحضار لروح رسـالة ابن القاسـم الفهـري الغائبـة، المنحازة إلى البديع، عكس رسالة ابن أبي الخصال المفضلة للصابي «وبضدها تتبين الأشياء».

أخيرًا نجد ابن بسام ينقل المفاضلة من الكاتبين المَشْرِقيّيْن، أمام الحَكَمَيْنِ الأندلسيين، إلى مفاضلة بين أدباء الأندلس أنفسهم، مع هذين الكاتبين وغيرهما

(59) الطاهري، ص 66.

مـن المشـارقة، فللأدباء هـذا الصقـع القصي «نثْـرٌ لـو رآه البَديعُ لنَسِـيَ اسْـمَه، أواجْتلاهُ ابْن هِلال لوَلاَّهُ حُكْمَه»[60].

كذلك الوزير أبو محمد بن القاسـم عندما راجع القاضي أبا الفضل عياض (ت 544هـ/ 1149م)، نـراه يتسـاءل مُهَوِّلًا من مَرْتبَة مُخاطبـه البلاغية، وحتى بالمقارنة مع هذيـن العَلَمَيْنِ المشـرقيين: «وبَـرَّزْتَ، فأين من شـأوك الصاحب والبديع؟!»[61].

ردَّ أدبـاء الأندلس ذلك الاعتراف الجميل إلى ابن بسـام نفسـه، إذ يُخاطبه أبو العباس أحمد بن قاسـم المحدث: «إنْ نَظمْـتَ، فصَريعُ صَريع، والبَديعُ غيرُ بديع، وإن نثرْتَ، فالصاحبُ صاحب، وقابوسُ ذو بوس»[62].

لعـل أبا عامر ابن شـهيد كـان أولَ من حَسَـمَ هـذه المُفاضلة لنَفْسِـه، ومَنْ ثَـمَّ لِقُطْرِهِ، وذلك مـن خلال «توابعـه وزوابعه»، حين سَـمَّى تابعَ البَديـع «زُبْدَةَ الحِقَبِ»، وهي تسْـمية تُوحِي بتقديـر إبداعه، وخُلوده الرمْـزي عبْر الزمان، غير أن ذلك لـم يمنع تابع الأديب المشـرقي من أن يسـتكثر على هذا الفتى المغربي مستواه[63].

هنا تحَدَّاه ابن شـهيد باقتراح أي موضوع يريد اختبار إبداعه فيه، ولم ينجح في انتزاع إعجابه فحسب، إذ قال: «أحْسَـنْتَ ما شِئْتَ أنْ تُحْسِنَ»، بل إن أبا عامر ما كاد ينتهي مـن الاختبار حتى «ضَرَبَ زُبْدَةُ الحِقَبِ الأرْضَ برِجْلِهِ، فانْفَرَجَتْ له عنْ مِثْل بَرَهُوتٍ، وتَدَهْدَى إليها، واجْتَمَعَتْ عليه، وغابتْ عيْنُه، وانقطعَ أثرُه»[64].

مهما يكن، فإن البديع والصابي من جهة، والبديع والصاحب (ت 385هـ/ 995م) من جهة أخرى - بحسـب ما يبدو - كانـا زوْجَ إبْداع، يمثّلان في ذهنية

(60) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 3.
(61) أبـو نصر الفتح بـن محمد بن عبيد اللـه بن خاقان، قلائـد العقيان ومحاسـن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خريوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ص 383.
(62) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 568.
(63) المصدر نفسه، ج 1، ص 169: «هذه نكتة بغدادية، فأنى لك بها يا فتى المغرب؟».
(64) المصدر نفسه، ص 170.

الكتّاب الأندلسيين مَضْرب المَثل في ما وصَلَتْ إليه بلاغة النثر في المشرق العربي، وهذا ما سوَّغ لهؤلاء الكتَّاب الأندلسيين أن يناظروهما، ويفاضلوهما حينًا، ويَتَفاضلون مَعْهما أحيانًا أخرى.

مع ملاحظة عدم وضوح الرؤية - بشكل كاف - حول موقع كل منهما داخل مدارس الأساليب والبلاغة، وإذا كان البديع لا غبار على انتمائه إلى مدرسة البديع الصناعية، باعتباره اسمًا على مُسَمّى، فإن الصابئ هو محل الخلاف، حيث يُصَنَّفُ نقيضًا للبديع تارة، ورديفًا له حينًا آخر.

ثالثًا: المتنبي وأبو تمّام: مَن المصلِّي والمجلّي؟

يُبنى هذا المبحث - في مجمله - على رسالة واحدة بعنوان «روضة الأديب في التفضيل بين المتنبي وحبيب» قدمها الدكتور محمد بن شريفة في كتابه ابن لبّال الشريشي، وهنا أجدني مرة أخرى في مواجهة تحد أكبر، إذ يستدعي مني المقام أن أقدم في قراءتي الخاصة لهذه الرسالة أبعادًا جديدة، وإلا كان دوري مجرد تحصيل حاصل، ونقل ناقل، كما يفعل أكثر البَحَثَة، مناقِضِين بذلك سمة «البحث» التي ينتحلونها، ويزيد الأمر صعوبة كون ابن شريفة، مع مكانته العلمية المعروفة، صاحب كتاب يحوم حول هذه المفاضلة بين هذين الشاعرين، يؤطر ثقافته الواسعة حول موضوع الرسالة عنوانه: «أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة».

هنا تنفتح نافذة صغيرة للإطلالة على بعض ما يدور في هذا الفلك من دراسة تؤثث الفضاء العام للموضوع، مثل دراسة إميليو غرسيه غومث عن المتنبي[65]، حيث ركَّزَ على حضور المتنبي - خاصة - في الأشعار والمختارات الأندلسية في وقت مبكر، بل ربما في حياته[66]، مشيرًا إلى مرجعيته المهيمنة في احتذاءات الأندلسيين، وإلى موقعه - ختامًا مسكًا - لمن قابلهم ابن شهيد

(65) يعني كتابه: إمليو غرسية غومث، مع شعراء الأندلس والمتنبي: سير ودراسات، تعريب الطاهر أحمد مكي، ط 6 (القاهرة: دار المعارف، 1996).

(66) أيمن محمد ميدان، دراسات في الأدب الأندلسي (الإسكندرية: دار الوفاء، 2003)، ص 46.

من شعراء المشرق، في أرض الجن، عبر رسالته «التوابع والزوابع»، إضافة إلى وقفة أطول أمام الموازنة بين المتنبي وابن هانئ[67]، راصدًا بعض المؤلفات التي نُشِرَتْ عن هذا الموضوع بأقلام مُسْتَشْرقين وغيرهم[68].

تناولهما أبو الطاهر السرقسطي في مقامة الشعراء، في تعليقات له صلة بعالم الانطباعات الذوقية، أكثر منها في سياق المفاضلة النقدية، وتنتمي هذه التعليقات إلى حضور المتنبي في الروايات الأندلسية. وفي هذا الحقل يمكن أن يراجع مخطط أنجزه أيمن محمد ميدان[69] إضافة إلى حضوره في الشروح الأندلسية أيضًا، ولعل أشهرها شرح ابن الإفليلي.

عن المؤلفات السابقة لرسالة روضة الأديب، تحدث ابن شريفة عن رسالة مناقضة لمنحى هذه، بعنوان «نزهة الأديب في سرقات المتنبي من حبيب»، مفترضًا أنها لـ «ابن حسنون الحميري - أبو بكر - معاصر ابن لبَّال»، ولكن هذا مجرد افتراض، لأن التأليف المذكور - وهو مفقود - لم يعثرْ عليه في مكان آخر[70]، كما أشار إلى أسبقية ابن عبد الغفور الكلاعي الأندلسي لابن لبَّال في تفضيله أبا الطيب من خلال كتاب مفقود هو الأخر، بعنوان الانتصار لأبي الطيب، مستخلصًا «أن تفضيلَ المُتبني على أبي تمام (ت 231هـ/ 846م)، هو الاتجاه الغالب عند الأندلسيين»[71].

تُستفاد هيمنة روح المفاضلة على الأندلسيين من خلال الرسالة ذاتها، حين يعرض ابن لبَّال لقصة أدباء بطَلْيوس الذين احتدم النقاش بينهم عن الشاعرين «حتى كَثُرَ في التفضيل بينهم الصَّخَب، ومال بهم حبُّ التفضيل عن الطرب»[72].

---

(67) ميدان، ص 47 - 53.

(68) المصدر نفسه، ص 3.

(69) المصدر نفسه، ص 46.

(70) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن لبال الشريشي: 508 - 582 هـ/ 1114 - 1187م ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1996)، ص 72.

(71) المصدر نفسه، ص 72.

(72) المصدر نفسه، ص 100.

هنا استنتج من هذه الحروف القليلة ملاحظات عدة أراها جديرة بالانتباه:

- أن هذه القصة توحي بتكافؤ أنصار الشاعرين، بحيث لم يستطع الفريقان التوَصُّل إلى حسْم الترْجيح في مجلس المُتوكل، آخر أمراء بني الأفطس (ت 485هـ/ 1094م).

- أن هذه القضية كانت على درجة من الأهمية بحيث يُسمح لجلساء الأمير في مجلسه بالصخب حوْلَها، خَرْقًا لقواعد الاحْترام الواجب في مثل هذه المجالس.

- أن تَجذُّر روح المفاضلة في نفوس الأندلسيين - خصوصًا بين هذين الشاعرين - جعل لذَّة حُبِّ التفاضل تطغى عندهم على نشوة الطرب بما في هذا المجلس من مُتَع الحياة، وفي ذلك مفاضلة أخرى ضمنية بين الرَّغبات وإشباعات المُتَع، حيث «مال بهم حب التفضيل عن الطرب».

- أن هذا الحُكْم الفصْل استعصى حتَّى لجأوا إلى الرَّجْم بالغَيْب، بَحْثًا عن حَسْمٍ مستحيل، من خلال الاحتكام إلى أيِّ عامِّي يَلقوْنَه خارج المدينة، اسْتئناسًا بِما سينطقُ به، ولوْ كان لا يعنِي شيئًا، على الرغم من أن الحظ أوقعهم على عالِم في زَيِّ فلاَّح، هو شاعر الحموديين بمالقة أبو زيد عبد الرحمن بْن مَقانا الأشبوني (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي). ففضَّلَ المتنبي، من خلال قصيدة تُلبِّي حاجة في نفس يَعْقوب، أوْحَى من خلال بيتها المَسْكوت عنه، «وإذا أتتك مَذَمَّتِي من نَاقِصٍ ...» أن المجتمع أضاعه وأيَّ فتى أضَاعوا! وهذا ما اكتشفوه بعد رجوعهم من عنده، حين ارْتابوا في عفوية اختياره.

هنا تجاهل ابن لبَّال - ومحمد بن شريفة - الإشارة إلى الأصل المشرقي لهذه الإجابة، المتمثِّل في إحالة أبي العلاء المَعَرِّي (ت 449هـ/ 1957م) على هذه القصيدة، دفاعًا عن المتنبي، في حضرة الشريف المرتضى (ت 436هـ/ 1045م) ببغداد، حيث ارتاب هذا الأخير في إحالة المعري، ثم

اكتشف أنه لم يُرِدْ إلا الإيحاء بمضمون البيت المفهوم أعلاه[73].

الملاحظة ذاتها يمكن أنه تنطبق على سر اختيار المأمون بن ذي النون لقافية المتنبي، إفحامًا لتصدي محمد بن شرف القيرواني لمعارضته، بدعوى القدرة على تجاوزه، فقد أوضح أنه خصص له هذه القافية إيحاء بالبيت:

إذا شاءَ أنْ يلْهُو بلِحْيَةِ أحْمَقٍ   أرَاهُ غُبَاري ثُمَّ قالَ لَهُ: الحَقِ[74]

قبل أن أبتعد عن جو هذه الملاحظات التي تداعت إلى ذهني بعد قراءتي هذه الرسالة، أستسمح ابن شريفة في ألا أوافقه في حكمه بأن هذه الرسالة ليست مُوازنة منصفة بين أبي تمام والمتنبي، أو مفاضلة عامة بينهما، بل - من أولها إلى آخرها - تفْضيل صريح للمتنبي على الطائي الأكبر، ولذلك اقتصر ابن لبَّال على الآراء والأقوال التي تشْهَدُ لكلامه، وتخدم وجهة نظره[75].

فنحن باستقراء عنوان رسالة ابن لبَّال نجد أن الصياغة ترشِّحُ للمفاضلة بين الشاعرين، أكثر من التفضيل الأحادي، لأنه استخدم «بَيْنَ»، ولو كان يحكم مبدئيًا بترجيح المتنبي لاستخدم «على» موضع «بيْنَ»، وكان العنوان: «روضة الأديب في تفضيل المتنبي على حبيب».

هذا الاستقراء ذاته يكشف لنا الاستراتيجيا التفضيلية التي بنى عليها ابن لبَّال رسالته، حيث يستهل - في الأغلب - كلَّ فقرة أساسية - تمثِّل إحدى القضايا والمَناطات التي تؤسِّس الفوارق المعتمدة للمفاضلة بين الشاعرين - بسؤال مُوَجَّه إلى أحد الشيوخ حول أحد هذه الفروقات، فيجيب عنه في جملة مختزَلة متوازنة، تُعطي لكل من الطرفين أفضلية ما.

هنا يقدم ابن لبَّال تعقيبًا على الإجابة، يُرَجِّحُ فيه - بالتأويل - كفَّة المتنبي،

(73) انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988)، ج 12، ص 91.
(74) بن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 101 - 102.
(75) المصدر نفسه، ص 71.

جالبًا ما تيسر له من التعليلات والاستشهادات، وهكذا يكون صوتُ المفاضلة المتوازنة متمثّلًا في أجوبة أغلب الشيوخ الأندلسيين، بينما يمثّل ابن لبّال صوت التفْضيل المنحاز، حتى إذا وصل إلى نهاية رسالته، ثاب عن التفضيل الجانح، إلى المفاضلة المتوازنة بين الطرفين، حتى أنه لم يكتف بالحكم - تعادلًا - بينهما، وإنما انتهى إلى ترجيح كفة أبي تمام، جالبًا على ذلك شواهد تدعم حبيب أول مرة، على طول الرسالة، حيث يقول: «ومعَ هذا فلا أُخْلِي أبا تمّام من فضِيلةٍ، ولا أعْريه من خصْلة جميلة، بل اعتقد أنه شاعرُ إحْسان، وفارسُ هذا الشان. وهو مع أبي الطبيب كفرسي رهان في عدة أبيات، وكثير من المقطعات، كقول أبي تمام في وصف القلم:

لكَ القَلَمُ الأعْلَى الذي بِشَبَاتِهِ ... تُصابُ من الأمْر الكُلَى والمَفاصِلُ

هذه لعمري قطعة بديعة النسج، رائقة الدرج، لم يُحَكْ على مِثالها، ولم يُنْسَجْ على مِنْوالها، وأرْبَى على أبي الطبيب في قوله:

خَبَتْ نارُ حرْبٍ لمْ تُهِجْها بَنَانُه ... وأسْمَرُ عرْيانٌ من الغُصْن أصْلَعُ

هذه لعمري قطعة تدل على طبْعٍ عَفْو، وماءٍ صَفْو، ولكن الأُولى أغلى، وأليَقُ بالتقديم وأوْلى»[76].

ما دامت الأمور بخواتمها، وابن لبّال - قد وُفِّقَ لحُسْن الختام، وتابَ توبة نصوحًا من تلاعبه بأحكام شيوخه - تأويلًا - لمصلحة المُتنبي، فإن هذه الرؤية الختامية هي ما ينسجم مع دلالة العنوان، وفق قراءتنا السالفة له.

هذا كله هو مَرَدُّ عدم مُسايرتي لابن شريفة في إطْلاقه الحُكْمَ بأن رسالة ابن لبّال تفضيل وليست مفاضلة.

بعد هذه الإلماعات الضرورية في نظري، أستطيع الآن أن ألخص أهم القضايا الجوهرية التي تمحورتْ حولها هذه المفاضلة بين المتنبي وأبي تمام،

(76) بن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 113.

مانحًا لكـل منها عنوانًا بـارزًا يختزلها، يقوم - فـي الأغلب - على بنيـة الثنائية التقابلية التي تنسـجم مع روح المفاضلة بين الاثنين: وهنا سـتتضح اسـتراتيجية ابن لبَّال التي تحدثنا عن ملامحها قبل قليل:

1 - الأطبع والأصنع

بهـذه الثنائية أبدأ، لأنهـا أول ما بدأ به ابـن لبَّال، ولأنها أهـمُّ مَناطات هذه المفاضلـة، حيث تَنْدَسُّ دائمًـا داخل القضايا الأخرى. يقـول المؤلـف: «أول ما أذكره ما قال الأسـتاذ النحوي أبو الحسـن علي بن مسـلم عندما سـألناه: وقت قراءتنا عليه شِـعْرَ حبيب وأبي الطيب، قلنا له: أيهما أطيب شـعرًا، وأنفس دُرًّا ؟ فقال: حبيب أصنع وأبو الطيب أطبع»[77].

فمـن الواضـح هنا أن الجـواب عام ومتـوازن، جعل كلًّا منهمـا أفضل في مَنْحاه، ولكـن ابن لبَّال يعقِّب بالتأويل مرجِّحًا كفـة صاحبه، معللًا ذلك بكل ما لديه من استشـهادات، حيث يقول: «وهذا لعمري فرق بيِّنٌ دالٌّ على أن المتنبي أشعر، لأن ما كان من الشعر طبْعًا، لا تَكَلُّفًا، جاء أحْسن، وما كان منه تكلفًا جاء أصعب وأخشـن، ولأن غير المطبوع إذا تكلَّف ضد طباعه في شيء عليه تَعَذَّر، وأَبَى وتنَكَّر، فاضْطُرَّ إلى التصَنُّع، ونَفَرَ عن الطبْع إلى التطبع»[78]. ثم يحشد بعد ذلك من أبيات الشـعراء وأقوال النقاد ما يدعم وجهـة نظره، وعلى هذه الطريقة بنى أغلب القضايا الجوهرية التي يسوقها مَناطات للتفاضل بين الشاعرين.

2 - التذوق الأدبي: بين الإفطار والصوم

يمثّـل هذا ما رواه أبو بكر ابن فَنْدِلَة - حين سـألوه عـن «الفارق بينهما» - مـن أن الأعلـم الشـنتمري (ت 476هـ/ 1083م) «كان إذا دخل شـهر رمضان يقرئنا شعر حبيب، وينهانا عن شعر أبي الطيب».

---

(77) بن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 113.

(78) المصدر نفسه، ص 96.

مـن هنا يتدخل ابـن لبَّال، معقِّبـا بالترجيح: «وهـذا إفراطٌ فـي تفضيل أبي الطيـب على حبيـب، ونهايةٌ وبَلاغٌ في تقديمـه عليه، (و) منعه إياهـم من قراءته في رمضان، لما فيه من الاسْتغراق في المدح، والمبالغة والغوص على المعاني الرائعـة، والأغـراض البديعـة الفائقـة، والغـزل المُطْـرِب، والتشـبيب المُونـق المُعْجب، حتى ليذهب بالورع»[79].

فـي ضوء هـذه الرؤيـة المُغْرِبَـة، يتطـرَّق إلى ثنائيـات: الصـدق والكذب، والجد و اللعب، والحق والباطل، والظاهر والتأويل، في الشعر، مرجحًا الطرف الثانـي من كلا الزوجيـن، معتبرًا «أن الشـعر لو كـان كذبه صدقًـا، وباطله حقًّا، وكان الوصـف فيه على الظاهـر لا على التأويل لَسَـخُـفَ»[80]. مسـتدلًا بمثالين لابن هانئ، أحدهمـا «مَجَّتْه النفوس والطبـاع»، لأنه صادق، والثاني حَسُـنَ في المَسـامع وذهب طربه بكل سـامع» لأنه كاذب[81]. وقد كان ينبغي أن يشار إلى أن هذا الرأي قد سبق إليه ابن حزم (ت 456هـ/ 1064م)[82].

3 - «حبيب» الكتَّاب و«متنبي» الشعراء

يمثِّـل لهـذه الثنائية بجـواب أبي الفضـل ابن الأعلـم (جعفر بـن محمد)، رواية عن أبي غالب أيمن بن أيمن حين سـأله عن الفارق بينهما فقال: «الكُتَّابُ يُفَضِّلون حبيبًا، والشعراء يفضلون أبا الطيب».

على وفق الخطة المتَّبعـة يُعقِّب ابن لبَّال قائلًا: «وهـذا لعمْري من تفضيل أبـي الطيب على أبـي تمام، لأن كل أحـد أعلـمُ ببضاعَتِه، وليس للكتَّـاب نِهاية في عِلم الشـعر، وإنْ كـان لهم به بعض المعرفـة، فإنَّهم بالكتابـة أبْصر، وباعُهم في عِلم الشـعْر أضيَقُ وأقصَر»[83]. ثم يسـتحضر ما وسـعه علمه من الأدلة على صدقية حججه.

(79) بن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 97.

(80) المصدر نفسه، ص 97.

(81) المصدر نفسه، ص 98.

(82) ابن حزم، ج 4، ص 354.

(83) بن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 99.

4 – جدليات اللفظ

في هذه النقطة يستحضر أن أبا الطاهر السرقسطي في مقامة الشعراء، خلال حديثه حول أبي تمام والمتنبي، قال: «إن الطائي الأكبر، نِعْمَ ما صَنَعَ وحبَّر، وبئس ما أفْصَحَ عن المعاني وعبَّر... ومن التحسين والتنجيد، ما يزري بالمبرّز المُجيد»[84]. وقال إن أبا الطيب «ذو الكلام الطيِّب، والطبْع الصيِّب، لَهِجَتْ بأمْثاله الأفْواه، وعَذُبَتْ بشعْره الأمْواه، وسار بشعره الرِّفاق، ووقعَ على تفضيله الإصْفاق»[85].

يلتقط ابن لبَّال هذه المفاضلة السرقسطية، ليولد من أحشائها مفاضلات عدة تتناسخ في ما بينها، ترجيحًا للمعاني على الألفاظ:

أ – العذب والأُجاج

قال ابن لبال: « فمدحَ صنعة أبي تمام بالشعر وتنميقه إياه، وذمَّ معانيه في ذلك وجفاه، فليته لو ذمَّ صناعته، مَدحَ مَعانيه وبراعته، وإلا فهل ترْوي غلة العاطش خُضْرةُ الأشجار، وبهجة كمائم وأزهار، ...؟ بضفة نهر مُرِّ المَذاق، مُقِعِّ المُلوحة والحُراق، فإذا صادَفَ ماءً زلالًا، قد التَحفَ من شَجرٍ به ظِلالًا، شفَى عِلتَه، وأرْوَى بورُودِه إيَّاهُ غلته».

هكذا بعد تَخَيُّلِ هذا المِثال العجيب، يُنزله على المَناط المقصود: «وكذلك هو شعر أبي الطيب... العذْب الزُّلال، والخمْر السلسال، يلتَحِفُ من رَوْنَقِ طبْعه بظلال» [86].

ب – الروح والجسد

هنا يستحضر قول ابن رشيق القيرواني: «المعنى مع اللفظ في الشعر

---

(84) بن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 103.

(85) المصدر نفسه، ص 103، هناك اختلاف طفيف بين هذا المقتبس وأصله في: السرقسطي، المقامات اللزومية، ص 276.

(86) المصدر نفسه، ص 103.

كالـروح في الجسـد، فإذا اخْتَلَّ شـيءٌ في الجَسَـد ضَعُفَ بعض الجسـد، وجاء ناقِصًـا وظهَـرَتْ دَمَامَتُه.... فـإذا ذهب الروح منـه، وهو المعنى، بقـي اللفظ لا منفعة فيه، كالجسد الخالي من الروح» (87).

ج - الصورة والثوب

هنـا يُقَلِّـبُ الثنائية علـى احتمالاتهـا الافتراضيـة: «وقيـلَ إنَّ المَعْنى للفظ كالصورة للثوب، فمهما كانت الصورة حَسَنَة في الثوْب الحَسَن كان ذلك أعْلى للناظـر، و أوْقعُ في الخاطـر، ومهما كانا قبيحين كانا كذلـك في النفس والعين، فالصـورة الحَسَـنَة في الثـوب القبيح أحْسَـنُ، مـن الصـورة القبيحة فـي الثوْب الحَسَنِ، لأنَّها هي المعنى، وموقعها في القلب أحْلى ...»(88).

أخيرًا يُرَكِّبُ ابنُ لبَّال في ذكاء عجيب عدة ثنائيات في بنية واحدة نواتها:

د - اللوحة والمرآة

تنـدرج تحـت هـذه الصـورة المرَكَّبـة: ثنائيـات المعنـى واللفـظ، الطبْـع والصنعة، المتنبي وحبيب، السنّة والصوفية، الرومي والفارسي.

يقـول: «وعلى ذكر طبْع أبي الطبيب وصناعة حبيـب، نذكر ما مثله العلماء بيـن أهلِ السـنّة والصوفية، وذلـك أنَّ مَلِكًـا من المُلوك أمَـرَ فارسـيًّا وروميًّا أن يُـريَ كلٌّ واحد منهمـا أبدعَ صناعتـه، فبَنَى لهمـا حائطين ليُصـوِّرَ كلٌّ واحدٍ في حائطـه أبدعَ ما يَعْرفُ مـن صناعته، وضرَبَ بينهما سِـتْرًا، لئلا يَـرَى أحدُهما ما يصنع الآخرُ، وقـال لهما: ليَصْنَعْ كلٌّ واحِدٍ منكما أحسَـنَ ما يُتْقِـنُ من التصوير والنقوش والتزويق، فجَعَلَ الفارسيُّ يحكُّ في ناحيته بَدائعَ الصُّور، ويُضاهِي في لبَّـة الروْض قلائدَ الزهْر، والروميُّ لا يزيدُ - بعدَ تلبيس الحائط بالجصِّ - على الدَّلْك فيـه بآلةٍ قد طَبَعَها، وأتْقنَهـا وأبْدَعَها، ليتقبل بذلك كلَّ ما صَنَعَ الفارسـي ونَقَشَـه، فهذا يُصَوِّرُ ويُتْقِن، وذلك يَدْلُكُ ويُمْعِن، فلمَّـا تمَّ لهم العام، وحان من

(87) بن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 103 - 104.
(88) المصدر نفسه، ص 104.

عَمَلِهم التَّمَـام، قال لهما المَلِكُ: ليُـرِيَ كلُّ واحدٍ منكما ما صَنَـعَ، لأَخْبرَ أيكما أبْـدَع في صناعته وأبْرَع، فأزَالا السَّـتْرَ الذي بينهما، فعَكَـسَ ذلك الروميُّ كُلَّ ما صَنَعَ الفارسـيُّ لنَفْسِـه، ولـم يَزَلْ ذلك على جصِّه، وأتى بالأمْر من فِصِّه، فغَلَبَ الرومي»[89].

إنهـا صورة مرَكَّبـة، وحكاية مُؤسْـطرَة، فما هو سـبب النـزول المبتغى من ورائها؟ يجيبنا ابن لبَّال: «وكذلك أبو الطيب برِقَّةِ طبْعه، ورَوْنَق شِـعْره، وصقال لفْظِه، وفرَنْد مَعناه، يُضَمِّنُ في شـعره صناعةَ كلِّ شـاعر، مع ما أعْطِيَهُ من الطبْع الرَّوْنَقِي، والنُّور الأفقي»[90].

هنا أشير أيضًا إلى أن هذه القصة - إن لم تخني الذاكرة - أوردها البيروني في كتابه الآثار الباقية في ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.

5 - الشعر: بين القول الفصْل والفسْل

اتخذ ابنُ لبَّال هذه النقطة فرصة لمواجهته مع أبي علي الحاتِمي البغدادي (ت 388هـ/ 998م)، ومن ثَمَّ مُدَافعَة «روضـة الأديب» لـ «الموضحة»، حيث يكـون المناط دائمًا هـو المفاضلة بين أبي تمـام والمتنبي، وعلـى الرغم من أن ابـن لبَّال هنـا يقرر موقـف الحاتمـي، ولا يلغيه، إبقـاءً على صاحبـه، إذ يختزل القضية في دافع الحسـد فيقول: «وأما قصة الحاتمي مع أبي الطيب، وردّه عليه، وتفضيـل كلام حبيب على كلامـه.... فكما قال ابن بسـام «والحسـد موروث، وقديم لا حديث»[91].

بعد حشـد بعض الأمثلة على تجذر الحسد في النفوس، يأخذ ابن لبَّال في الرد علـى الحاتمي، ليتضح خلال السـياق أن مثـار النقاش هو تفـاوت طبقات الإبداع في شـعر المتنبي، حيث يقول: «والذي عـاب الحاتمي على أبي الطيب قد احتج أبو الطيب بمثله من شـعر حبيب، وأتـى بالعَجَب العَجيب، وليس هذا

(89) بن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 104 - 105.
(90) المصدر نفسه، ص 105.
(91) المصدر نفسه، ص 106.

كله بحُجَّة، لأنَّ الشاعر كالغوَّاص، تارةً يُخْرِجُ بدرة، وأخرى بآجُرَّة.... ولا بأسَ أنْ ينزلَ من القول الفصْل، إلى المنطق الفسْـل، في البيت والبيتين من القصيدة، كما تُنظمُ السَّبجَة بجانب الفريدَة... وبضدها تتبين الأشياء»[92].

هذه الرؤية الجدلية المركَّبة لطرفيْ الثنائية تكاد تكون ميْسمًا مميِّزًا للتصور الأندلسـي لِحَدِّيْ القضايا، وهي هنا تقترب ممّا سـبق أن سـمَّاه ابن شُهيد بتوَلُّدِ الحسن من غير الحسن[93].

بعد الاسـتعراض للآراء الداعمة لهـذه الرؤية، يَركب أبو الحسـن ابن لبَّال رأسـه في التعصب لصاحبه، رادًّا على الحاتمي، قائـلا: «وكلامُ أبي الطيب كله حَسَـنٌ، ولكن الحُرَّ مُمْتَهَـن، ورديء أبي الطيـب في جيده كالقطـرة في البحْر، أوالـدُّرَّة في التِّبْـر، فهَلَّا نَظَـرَ الحاتمي هـذا النظر، وتَـرَكَ القليلَ للكثيـرِ وغَفَر، وقـارَنَ هذا العَيْـبَ بِعَيْبِ صاحِبه فسَـتَرَ، ألا تَرَى أنَّ الشـجاعَ البطـلَ ربما خَام، وحادَ عن الإقدام»[94].

6 – «جدلية الخفاء والتجلي»

جـاء التعبير عن هـذه الثنائية في سـياق طريـف من سـياقات المفاضلات بيـن المتنبي وحبيب، حيث جـاءت محمَّلة بظـلال من المنهجية التدريسـية في الأندلس، وذلك حين يروي ابن مسـلم عن اللغوي الأندلسي الكبير أبي مروان ابن سـراج (ت 489 هـ/ 1096م) أنه «كان لا يُقْرئ من شعْر أبي تمام إلا ثلاثة أبيـات، وكان يُقْرِئ من شـعر أبي الطيب خمسـة أبيـات «ثم يعقّب ابـن لبَّال – كعادته – معتبرًا أن «هذا أيضًا شـاهِدٌ على طبْع أبي الطيب، فقد قيلَ خَيْرُ الشِّعْر مَا ورَّاكَ نَفْسَه، وشرُّ الشعر ما سُئِلَ عنْ مَعْناهُ»[95].

---

(92) بن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 106.
(93) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 144.
(94) بن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 107.
(95) المصدر نفسه، ص 108.

7 – قوْلُ ما يُفْهَمُ وفَهْمُ ما يُقال

هنا يستحضر ابن لبَّال قول الجاحظ: «كما لا يَنْبَغِـي أنْ يكونَ اللفْظُ عاميًّا ولا ساقطًا سوقيًّا، كذلك ينبغي أن لا يكون وحْشيًّا، إلا أنْ يكونَ المُتَكَلِّمُ بَدَوِيًّا أعْرابيًّا»[96].

يبادر بإقحام أبي تمام في الخانة الأسْوَأ من طَرَفَيْ الثنائية: «وقال بعضهم لحبيب في مجلس حافل، وأراد تَبْكِيتَه: لِمَ تقول من الشعْر ما لا يُفهَم؟ فقال له حبيب: وأنت لِمَ لا تَفْهَمُ ما يُقال؟، ثم يعقِّب على ذلك بقوله: «والمَطبوع لا يُعَرِّضُ نَفْسَه إلى هذا الطعْن باسْتغلاق اللفظ، وإبْهام المعنى كأبي الطيب. لذلك كان ابنُ سراج يُقْرِئُ منْ شعْر المُتنبي أكثر من شعْر حبيب، لسهولة لفظه، وبيَانِ مَعْناه»[97].

تلكم هي أهم القضايا التي أدارَ حولها ابن لبَّال مفاضلته بين المتنبي وأبي تمام، وقد حاولت أن أعيد بناءها، بحسب ما يَخدم مقاربتي المنبثقة من قراءة خاصة، تقاطعتْ مع ابن شريفة، وقاطعتْه في بعض الأحيان، وتلك هي طبيعة الأشياء، إذ لكل قارئ أهداف ورؤية تتميز عن أهداف رؤية غيره، وحتى لو كان الموضوع واحدًا، خصوصًا إذا كان البحث يعتمد على الاجتهاد الشخصي، والقراءة التفاعلية مع النصوص، أمّا المطابقة الكلية في رؤية الموضوع فلا تتحقق إلا إذا كان «البحث» مبنيًّا على الاسْتنساخ الحَرْفِي، وعندها لا يكون له حَظٌّ من اسْمه، ورحم الله ابنُ لبَّال، فقد خَتَمَ رسالته بأحْسَن خاتمتين:

الأولى: تتمثّل في الانتقال من التفضيل المنحاز للمتنبي، إلى المفاضلة المتوازنة، لدرجة ترجيح أبي تمام الذي كان مَرْجُوحًا عنده دائمًا.

أمّا الثانية: فهي فتح الباب أمام اللاحق لنقد السابق، نَقْدًا بَنَّاءً، بقوله: «فلو اقتصرَ المُتَأَخِّرُون على عِلْم المُتقدِّمِينَ لذَهَبَ عِلْمٌ كثيرٌ، وأَدَبٌ غزير، وأمّا

(96) بن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 110.
(97) المصدر نفسه، ص 110.

الجاهلُ فمنْ ضاقَ في العِلم ذرْعُـه، وقَصَّرَ به فهْمُه وطبْعُه، حتى يَظنَّ أنَّ لاعِلمَ إلا ما وَعَاه، ولا تَحْقيقَ إلا مَا نَدَبَهُ فهْمُه إلى مَعْرفَتِه ودَعَاه»[98].

الواقـع أن الأندلسـيين لـم يكتفوا باسـتيراد الجَـدَل عن المتنبـي وحبيب، ليُوقِفُوهمـا خصْمَيْـن أمـامَ مَحَاكِمِهـم العادلـة، بل فاضَلـوا بينهما وبيْن شـعراء الأندلـس، فالحميدي يقول عن ابن حـزم: «وكان عالمًا بنقد الشـعْر يقول: .... لو لـمْ يَكُنْ لنا من فُحُول الشـعَراء إلا أحمد بن دَرَّاج لما تأخَّرَ عن شـأو حبيب والمتنبي»[99].

مـن المعروف كذلـك أن أكثـر المؤلفيـن توَاطَأُوا علـى أن ابـن دراج هذا كـان نظير المتنبي فـي المغرب، حتى ترامـت هذه الموازنة الذائعـة الصيت إلى سـمع الثعالبـي صاحـب يتيمـة الدهر، فقـال: إنـه «بصقـع الأندلـس كـالمتنبي بصقـع الشـام»[100]. حتـى إن محمـد بن هانـئ لما نُعِـي إلـى المُعِـزِّ الفاطمي، صـاح متأثـرًا: «هـذا رَجُلٌ كنَّـا نرْجـو أنْ نُفاخِرَ بـه شـعَراءَ المَشْـرق»[101]، وقد وضع الفتـح ابن خاقان المتنبي والشـاعر القرطبي يوسـف بن هـارون الرمادي (ت 403هـ/ 1013م) علـى كفتـي ميـزان متكافئتين، علـى الرغم مـن اعترافه بالمنافسـة بينهما، كما أن أبا بكـر ابن عبد العزيز اعتبر ابن بسـام - في مراجعته إياه - متنبي الزمان، متسائلًا عن سيف دولته[102].

---

(98) بن شريفة، ابن لبال الشريشي، ص 113.

(99) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 113 - 114.

(100) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 35.

(101) غومـث، ص 49. حيـن كـان المؤلف يـؤرخ لهـذه الموازنة بيـن متنبي المشـرق، ومتنبي المغرب، ذكر أنـه (قد حاولها من القدامى ابن خلكان، والذهبي وياقوت الحموي ويوسـف بن يحيى... المراكشي).

أبو نصـر الفتح بن محمـد بن عبيد اللـه بن خاقان، كتـاب تاريخ الـوزراء والكتاب والشـعراء في الأندلس المعروف بمطمح الأنفس ومسـرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشرقاوي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2001)، ص 163.

(102) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 319. يقول:

وإن تك أحمد هذا الزمان   فأين علي لنا أو حلبْ؟

على الرغم من أن المتنبي «مالئ الدنيا وشاغل الناس»، فإنه لم يشغل الأندلسيين عن منافسة أبي تمام، وادِّعاء التفوق عليه أحيانًا، فأبو العباس أحمد بن علي الكناني النحوي المنبوذ بـ «اللص» (ت577هـ/ 1182م) «كان يقرأ عليه شعْر أبي تمام، فمرَّ فيه وصْفُ سيْف، فقال: أنا أشعرُ منه، حيث أقول:

يَرُوعُهم مُعايَنَةً ووَهْمًا ولوْ نامُوا لزَارَهمُ خَيالا[103]

ومدائح إدريس بن اليمان اليابسي (ت 450هـ/ 1058م) تُنْسِي زُهَيْرًا بدائعَه:

ولوْ خَطَرَتْ بحبيب بن أوْسٍ طوى كل ما حاكَ في المعتصمْ[104]

ونونية ابن زيدون - بحسب البونسي - «قَصَّرَ عنها 'ابن أوس' وابن الجهم»[105].

رابعًا: محاكمة قصيدتين أندلسيتين أم ترجيح بين الطائيين؟

هنا يتكامل البناء الداخلي لأركان هذا الفصل، المتمحض لأصداء المحاكمات النقدية في الأندلس، حيث تدرجنا من المفاضلة بين الشعر والنثر عمومًا، إلى تنويع طرفيهما، بالوقوف أمام محاكمة بين كاتبين مشرقيين، وأخرى بين شاعرين مشرقيين، والآن ينهض الركن الرابع، محاكمةً بين قصيدتين أندلسيتين تخضعان لتحكيم أندلسي.

كانت هذه المَباحِث كلها يَجْمَعُ بينها كوْن التحكيم دائمًا من نصيب الأندلسيين، حتى أن حُكْمهم كان على كاتبين وشاعرين من أشهر كتَّاب المَشرق وشعرائه، إيحاءً بتأهلهم للسلطة العليا في مجال النقد الأدبي، إلا أن

(103) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 18 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ص 111.

(104) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 248.

(105) البونسي، ص، 533 - 534.

المبحث الأخير يتمَيَّز بتَمَحُّضِه الأَنْدَلُسي تَقَاضِيًا، وتحكيمًا. ولقد راعينا في ذلك - أيضًا - التدرج من الأعم إلى الأخص، مع عدم إغفال تاريخية هذه الظاهرة ذهنية وممارسة، عبر تطورها الزماني. وممّا يعزز تماسك هذا البناء أن النطق بالحكم في حق النصين كان مرتبطًا أيضًا بمناط المفاضلة السابقة بين أبي تمام والمتنبي، لأنه نقل المفاضلة عبر القصيدتين الأندلسيتين إلى مدار التفاضل بين الطائيين: أبي تمام والبحتري، جاعلًا كل واحدة من القصيدتين الأندلسيتين تنتمي إلى مدرسة أحد القطبين.

القصيدتان اللتان يتمحور حولهما هذا المبحث قدَّمهما إلى القرَّاء الدكتور محمد بن شريفة في كتابه عن ابن رشيق المرسي، حيث عرَض الرسائل المتبادلة في شأنهما بين أدَبَاء رُنْدَة برئاسة أبي البقاء الرُّنْدي، وابن رشيق في مرْسِية، وهو ما يؤرخ لحوار أندلسي عبر هذه المحاكمة الأدبية، بين «رندة» المُتَقاضِية من جهة، و«مرسية» القاضية من جهة أخرى. وعلى الرغم من أهمية النصين، فإنهما لم يَحْظَيَا - بحسب علمي - بالدراسة، ربما نظرًا إلى قرب عهد صدور كتاب ابن رشيق المرسي (2008)، إضافة إلى أن ابن شريفة كان يركز على إخراج هذه الكنوز من مخابئها - في الأغلب - من دون دراستها أدبيًا[106].

بما أن هذين النصين يندرجان في صميم أطروحة المفاضلات التي أشتغل عليها في الأدب الأندلسي، فقد اعتبرت أن القدر خبأهما، حتى أضعهما هنا في إطار المحاكمة التي هي أفضل سياق لدراستهما. فهما - في الحقيقة - يمثّلان محاكمة نقدية خالصة مكتملة العناصر:

- فأبو الطيب صالح بن شريف الرندي (ت 684هـ/ 1285م) عندما وجه رسالة «رفْعِ الدَّعْوى في هذه القضية» من رندة إلى ابن رشيق المرسي، علل كتابه بأن «مَن موجبه - أعَزَّهُ الله - أنَّ قومًا تنازعوا هنا في القصيدتين الواصلتين مع هذه إن شاء الله»[107].

---

(106) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن رشيق المرسي، 628 - 696 هـ/ 1231 - 1296م: حياته وآثاره (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، ص 284 - 294.

(107) المصدر نفسه، ص 284.

هذا ما يؤكده ابن رشـيق أيضًا بقوله فـي الجواب: «وذكَرَ مـا وَقَعَ هنالك، حيث فُرْسـانُ اللسـان، والمشـار إليهم في البيان بالبنان، من التنازع في شأنهما والتفضيل بين أعيانهما»[108].

اقتضـى تـأزم الخلاف بين أدبـاء رنـدة أن يرفع أبـو الطيب الرنـدي هاتين القصيدتين إلى ابن رشـيق، وقد أكد الأخير تسـلمه لهما، قائـلًا: «وصلتْ إفادةُ سـيدي... مُتْحِفًا بالقصيدتين اللتين بذِكْرهما أسَـامِرُ وأحَاضِرُ، وعلى شـكرهما أصَـادِرُ وأنَاظِرُ، فوقفـتُ منهما على بِكْرَيْـنِ لفِكْرَيْـنِ مُتَبَلِّجَتَيْن، جَمَـالَ صُورة، وجَلالَ هُيُولَى، مُتَبَرِّجَتَيْنِ، لا تَبَرُّجَ الجاهلية الأوُلى»[109].

- هنـا نتذكر تشـنيع ابن أبي الخصال فـي القبول بالحكومـة، وتهويله من شـأنها، وهو ما يعنـي أن ذلك كان شـعورًا مشْـتَرَكًا لدى الأندلسـيين، فهذا ابن رشيق المرسي يستعيد، بعد أكثر من قرن، الموقف ذاته، حيث أشار عليه الرندي «بتولِّي القضَاء في ذلك، وإنْفَاذ الحُكْم»، فاستعظمَ الترْشِيحَ، قائلًا:

«فأنكـرْتُ - عَلِمَ الله - الولايَـةَ... وقلتُ: ما لي أُعْطِيتُ عِنْدَهُ قسَـاوَةً من لِين، واسْتوْجَبْتُ الذبْحَ بغير سِكِّين، ومن عِلْمِه الكريم، ما كانَ على القديم، في التحْكيم»[110].

بعد عرضه مواقف السلف من التحكيم، خصوصًا في قضية «صفين»...، يعلن قبولـه مُكْرَهًا، بعد تَـرَدُّد، تحت ضغْط الرندي: «ثـم إنِّي رَجَّحْتُ بيْـن توَقُّفِي مُبْطِئًا، وتَصَرُّفِي مُخْطِئًا ...فاسْتَصْوَبْتُ أمْرًا كله خَطَلٌ، وقلتُ: مُكْرَهٌ أخَاكَ لا بَطَل»[111].

- حدد ابن رشـيق المُرْسـي لهذه المحاكمة - التي طالما تَهَيَّبَها - شـروطًا، تضْمـنُ للعدالـة أن تأخذ مجراهـا، من دون مؤثـرات خارجية أو داخلية، تشـوِّش على مَسارها، خصوصًا أن صاحبيها مجهولان لديه، حيث لم يُعْلَنا أصْلًا.

---

(108) بن شريفة، ابن رشيق المرسي، ص 290.
(109) المصدر نفسه، ص 289.
(110) المصدر نفسه، ص 290 - 291.
(111) المصدر نفسه، ص 291.

هكذا أَحضر وكلاءَ الأطراف، وتفاوَض معهم في شأن المَنْهَج الذي سيتَّبِعُه في المُقارَبَة النقدية، للموازنة بين القصيدتين:

«فاشترطتُ أن لا نَسْتَبِدَّ بقِيل، ولا نَسْتَمِدَّ إلا من دليل، وأشعَرْتُ الحَذَرَ من حَضَر، وألا يُناظِرَ إلا من نَظَر، فقال بعض الحاضرين، ولسان المناظرين: ما المطلوب؟ وكيف الأسلوب؟ أتخْلدُ إلى الاقتصار، على مواضع الاختيار؟ أم تُلقي كيْتَ وكيْت... وتَتَبَّعُهما بَيْتَ بيت؟

فقلت أتوسَّطُ للمقالين - كذا - ، حالًا بين حالين، وأتتبَّعُ القوْل في المواضع الثلاثة، وأشير - فيما بعد - إلى السّمن المُعْتبر أو الغَثاثة»[112].

إن الرؤية الوسَطِية تنسجمُ مع أرْضية العدالة التي يريد هذا الحَكَمُ المُعْتَمَدُ أنْ يَدْحُوَّها، مِهادًا لحُكمه الفصْل المُنْتظر.

- إن من شروط العدالة المبتغاة، في مثل هذا الموقف، أن يقرأ الحَكَمُ القصيدتين قراءة متأنية، تؤسِّسُ تصوُّرَه الأوَّلِي في شأنهما، قبل الفصْل الحاسم، وفقًا لقاعدة: «الحُكْمُ على الشيء فرْعٌ عن تصوره». وفي ضوء هذا، يقدم ابن رشيق المرسي قراءة مُرَكَّزَةً لكل واحدة من الخصْمَيْن، تَخْتزل مجمل أبعادها في سطور قليلة، ولكنَّها عميقة، ليُعطي انطباعًا أوَّليًا بأنه قادر على استكناه جوهر كل منهما، حتى لا يشكك في قدرته على التمييز:

«أمّا إحْداهما: فشامِخةٌ بأنْفِها، زاهيةٌ على أبناء صِنْفِها، لنْ تقنَعَ من التسَامِي ببَعْض، ولا ترَى أنْ تضعَ قَدَمًا في أرْض، بل اتَّخَذَتْ مِنْهاجًا، واتَّخَذَتْ إلى السَّماء مِعْراجًا، فلمْ ترْضَ إلا بالهِلال نَزيلًا، والنُّجُوم قَبيلًا، والأوْج نِطاقًا، والشُّهْب رِوَاقا...»[113].

من الواضح أن هذا الوصف المكتنِز الذي يقدمه الناقد الحَكَم، يلتقط سِمَة جوهرية، تهيمن على القصيدة الأولى، وهي«التسامي» وغزو الفضاء، عبْر

(112) بن شريفة، ابن رشيق المرسي، ص 290 - 291.

(113) المصدر نفسه، ص 289.

الاستعارات الفلكية، حيث تبدأ هكذا:

خُذْها يَبِيتُ لها الهلالُ نَزِيلا ... وتكادُ تأتي بالنجوم قَبِيلا
عَقَدتْ على أَوْجِ السماء نِطاقَها ... وتخَيَّرتْ مِنْ شُهْبِها إكْليلا
واسْتَجْمَعَتْ ماءَ المَجَرَّة عِنْدها ... وتَبَوَّأتْ فيْءَ الظلال مَقيلا
وكأنّما اسْتَلَبَتْ قِناعَ الشمْس إذْ ... وَجَدَتْ أبا بكْر إليكَ سَبيلا[114]

لعلَّ بلاغة هذا المِعْراج تكمن في أن تَسَامِي المقدمة كان باتِّجاه المَمْدُوح الذي تَخَلَّصَتْ إليه بعُروج، لا بنُزُول.

«أما الثانية فلطيفةُ الشمائل، عُذرية الوَسائل، واصِلة برَاحِها، مَدَى أفراحها، مُمْتعة بكاسها، مَحاضِرَ جُلاَّسِها، فطوْرًا تبرزُها دُرَّةً بيْضاءَ، تَحْمِلُ منْ عَسْجَدِيتِها نقطة صَفْرَاء، وتارة يُطْلِعُها هَالة فَلكية، وتُعِيرُ هلالَها حِليَةً مَلَكِيَّةً، فهي الرِّقة نفسُها، تسْتَحْضِرُ ليَالي أنْسِها، وترْتاحُ لأيامه... وتُجيبُ داعيه بما أمَرَ، ثمَّ لا تخْلو – مع ذلك – من عِزٍّ تَتَفَيَّأ ظِلالَه، وتَتَبَوَّأُ عند الحادِثاتِ جَلالَه»[115].

لعل أهم ما التقطه هذا الناقد العبقري من مميزات هذه القصيدة الثانية، هو ازدواجها – في المقدمة – بين نفْحَة الحُبِّ العُذري ولفْحَة الكأس الخَمْري، مع أن طابع اللهو هذا لا يطغى على مُتَّكأ العِزِّ الذي يُسْنِدُ إليه الشاعر ظهْرَه، حين يتخلَّص إلى مَدْح مَعْشر، سَادته ذوو منْعة وعِزَة... فالقصيدة تبدأ – هي الأخرى – هكذا:

خُذْها كما هَبَّ النسيمُ عَليلا ... تَشْفِي المُحِبَّ من الحَبيب غَليلا
راحًا إذا عَلّلتَ نفْسَكَ بالمُنَى ... يوْمًا فحَسْبُكَ باسْمِها تَعْليلا
ما كأسُها ما خِلْتَ لكنْ دُرَّةٌ ... بيضاءُ تَحْمِلُ عَسْجَدًا مَحْلولا
وإذا خَشيتَ – ولا خَشيتَ – حَوادِثًا ... فتَبَوإِ العِزَّ المَنيعَ صَقيلا

---

(114) انظر القصيدة كاملة في: بن شريفة، ابن رشيق المرسي، ص 285.
(115) المصدر نفسه، ص 289.

مِنْ مَعْشَرٍ وَرِثُوا العُلا عنْ سادَةٍ طابُوا فُرُوعًا في العُلى وأصُولا[116]

- بعد هذه القراءة المتأنية، النافذة إلى أعماق القصيدتين، بدأ العَدُّ التنازلي للوصول إلى الحُكْم النهائي، حيث وضعهما في المُختبَر، للتمييز بينهما، «فعُرِضَتْ السبيكتان على المعيار، واعْتُبِرَتا حَقَّ الاعْتبار، فبَانَ الفضْلُ لأهْلِه، وامْتازَ وعْرُ المُرْتكَبِ منسهْلِه»[117].

- فبعد تمْحيص السَّبيكَتَيْن المُتنازعَتَيْن قَصبَ السَّبْق، كان لا بُدَّ في النهاية من ترْجيح إحْداهما على الأخرى، على الرغم من اشتراكهما في الروْعَة والإبْداع. وقدْ اختارَ أنْ يكونَ الحُكْمُ النقدي على الشعْر بالشعْر: «ونَفذَ الحُكْمُ بما يَصِلكم مَنظومًا في قصيدة نسَجْتُها على مِنْوالهما، وضَمَّنْتُها شرْحَ أحْوالهما، وأصْحَبْتُهما إيَّاها، لتكونَ لهُما كالخديمة، وعليْهما كالتميمة، فما عليَّ أن أُرْضِيَ الخَصْمَيْن، ولا أنْ أجْمَعَ في قَضِية بيْن حُكْمَيْن...»[118].

ثم يَعْرِضُ القصيدةَ القاضِيةَ، مُتَشَبِّعَةً بمُعْجَم الحُكومة: القضاء - القضية - التسجيل - الخصمان - الحكم - الفتوى - التفاضل - التناوب - التنازع - الحجاج - التناظر...:

خُذْها تُسَجِّلُ حُكْمَها تَسْجيلا وتَصِيرُ أصْلاً في القَضاءِ أصِيلا
فَتْوَى إمام أو حُكومَة عادلٍ ما كانَ جَاهُكَ مُخْطِئًا ومذيلا
حَكَّمْتَنِي فَرَأيْتُ ذاكَ ولايَةً خَلَعَتْ عليَّ منِ الجَميل جَميلا
لم أسْتَطِعْ صَرْفًا لها فكَأنَّني أقْبَلْتُ أمْحُو رَسْمَها تَقْبيلا
وعَلِمْتُ أنِّي لمْ أكُنْ أهْلاً لَها حَتَّى كُسِيت حليَها تأهيلا[119]

ثم بعد هذه المقدمة الماهدة، يؤكد استعداده للقول الفصْل، بعد التَّرَوِّي،

(116) بن شريفة، ابن رشيق المرسي، انظر: القصيدة الثانية كاملة (ص 287).
(117) المصدر نفسه، ص 291.
(118) المصدر نفسه، ص 291.
(119) المصدر نفسه، انظر القصيدة «القاضية» كاملة (ص 291 - 293).

وأخذِ الحِيطةِ اللازمة، واثقًا من مِصْدَاقيته، وعدَم قابليته للنَّقْض، على الرغم من احتدام النزاع:

فلأقْضِيَنّ على الزمان قضيةً ... لاَ نَسْخ يَلْحَقُها ولا تَبْديلا
إيهِ أتَى الخَصْمَانِ يَعْجِزُ عنْهما ... عِلْمِي فُرُوعًا، والعُلوم أصُولا
وتَنَاوَبَتْنِي الضّرَّتَانِ وإنَما ... حَصَلَتْ لَدَيَّ الدُّرَّتانِ حُصولا
ومَلَكْتُ ندْمَانَيْ جُذَيْمَةَ لا أرَى ... بهما بَديلاً مَالِكًا وعَقِيلا
وعَرَفْتُ أنَّ الحُرَّتَيْن أطَالَتَا ... للحُلَّتَيْن منَ البَديع ذُيُولا
وسَمِعْتُ للشّعْرَيْن إلا أنّنِي ... للشّعْرَيَيْنِ نَسَبْتُ ما قدْ قِيلا

إلى هنا تبقى القصيدتان مُنْدَمِجَتَيْن في نَسِيج الخِطاب، عبر صيغة التثنية، تشتركان المواصفات من دون تَمَيُّز: – «الخصمان» – « الضرتان» – «الدرتان» – «نديما جذيمة» – «الحرتان» – «الحلتان» – «الشعرين» – «الشعريين» – «عنهما» – «أطالتا»...

إلا أن الناقد الحصيفَ سرْعان ما خرَجَ من توحيدهما في الوصْف، إلى تخْصيص كلٍّ واحدة منهما بصِفة مَائزة، حيث جَعَل الأولى شامخة بأنفها، نظرًا إلى تسَاميها المُشار إليْه آنفًا، بينما جعل الثانية «رخيمة النغمات»، إيحاءً برِقَّةِ الحُبِّ النافح من مُسْتَهَلِّها.....:

ولَرُبَّ شامِخَةٍ هُناكَ بأنْفِها ... لمْ تَرْضَ إلا بالنجوم قبيلا
ورَخيمة النغَمَاتِ لوْ قَبَّلْتها ... لشَفَى المُحِبُّ من الحَبيب غليلا

اتخذ هنا آلية فنية ليوضح أيهما «الشامخة» وأيهما «الرخيمة»، وذلك من خلال آلية التضمين، حيث اقتبس من مطلع القصيدة الأولى نهاية عجزه:«بالنجوم قبيلا»، كما اقتبس من مطلع الثانية عجزه كاملًا: «وشفى المحب من الحبيب غليلا».

فهاتان إحالتان ذكيتان لفك اشتباك عنصرِيْ الثنائية المُتلاحمة فيما قبْلِ هذين البيتين، لكنه سرعان ما عاد إلى خطاب التثنية مرة أخرى، ليؤزِّم قبل الحلِّ عقدة الصراع في معتركالحِجَاج بيْن الضَّرَّتَيْن المتنافستين، متشبّثًا على الرغم

من ذلك بتَحَرِّي العَدْل في الحُكْم الفاصل في ما تجاذبته حُجَج المرافعات:

لمَّا تنازَعَتَا الكلامَ أطَالتَا ... فأعَرْتُ سَمْعِي واسْتَعَذْتُ طويلا
وامْتَدَّ في عَقْدِ الحِجَاج وحَلِّها ... باعُ التَّنَاظُرِ مُثْبِتًا ومُحيلا
ورَعَيْتُ في نَظْمِ القريض ونَقْدِه ... بَابًا من الأدَبِ الحَفِيلِ حَفِيلا
يُعْطِي المَطالِعَ والمَقاطِعَ حَقَّها ... ويُعَلِّمُ التركيبَ والتَّحْليلا
حَتَّى إذَا لاحَ التَّفاضُلُ غُرَّةً ... في وَجْهِ مُثْبِتِه ورَاقَ حُجولا
لمْ أسْتَجِزْ في الفِكْر حُكْمًا فاصِلا ... حَتَّى أُوَفِّي شَرْطَهُ تكْميلا
وأقِيمُ للإغْذار فيه رِجَالَه ... ولِكُلِّ خَصْمٍ مِنْ ذَوِيهِ وكيلا

إنها أجواء المحاكمة بمختلف تجلياتها، وقد اتضحت الرؤية، ونفذت البصيرة، واسْتُوفِيت الشروط، وحان وقت إعلان الحكم.

- لعل من المفارقات العجيبة أن الحكم الفاصل في هذه المُفاضلة جاء مُتَنَزِّلًا في سياق الموازَنة السابقة بين المتنبي وحبيب، ليحولها إلى الطائيين: أبي تمام والبحتري، بحيث أعاد كل واحدة من القصيدتين المتنافسين هنا، إلى أحد القطبين اللذين يمثّلان في - الوقت ذاته - مدرستي الطبع والصنعة، مُقَلِّدًا رَأيَ أبي علي الحَاتِمي في الطائيين، ومن ثَمَّ في القصيدتين موضوع المحاكمة، مفضلًا الثانية المنتمية إلى مدرسة أبي تمام، على الأولى المنضوية إلى لواء مدرسة البحتري، فيقول:

فكَفَى التي قامَتْ عليَّ تَعَزُّزًا ... وشَفَى التي رَاقتْ حُلًى وقَبُولا
إنِّي رَضيتُ البُحْتُريَّ لهذه ... ولِهذه الطَّائيَّ مِنْهُ بَديلا
ورَضيتُ لي بالحاتميِّ مُقَلِّدًا ... فِي حُكْمِه في الطَّائِيَّيْنِ دَليلا
فقَضَيْتُ للأخْرَى بفضْل مَزِيَّةٍ ... مَعَ أنَّني لمْ ألْغِ فضْل الأوْلَى

إنه الحكم النهائي الذي جاء - هو الآخر - متسمًا بصياغة دقيقة في معجمه القضائي، المحكوم بمنطق الموازنة، في الإجمال والتفصيل، واللف والنشر، والذي يمكن أن نختزله في الخطاطة التالية:

القصيدة التي فاقت	القصيدة التي راقت
البحتري	أبو تمام
الطبع	الصنعة
الحاتمي	الحاتمي
ابن رشيق المرسي	ابن رشيق المرسي

لعل الخلاصة التي توصل إليها هذا الأخير تنقل المفاضلة بين القصيدتين إلى مدار الطبع والصنعة، وهو مدار طالما سبحت فيه جل المفاضلات السابقة، بشكل أو بآخر، حيث اعتمده ابن شهيد - مثلًا - معيارًا لتفاوت طبقات الأدباء، مُحَدِّدًا تركيبته السحرية بطريقة طريفة، بحسب ما رأينا سابقًا، كما أنه أيضًا كان الخلفية الأساسية للمفاضلة بين حبيب والمتنبي.

كانت الأدبيات الأندلسية - في الأغلب - متأرجحة بين الطبع والصناعة، عبر ازدواجية متحكّمة في الخلفية التاريخية، المتأصلة في وجدان الأندلس، المتنازع بين الحجاز والعراق، فابن الزقاق أبو الحسن علي بن عطية البلنسي (ت 528هـ/ 1134م) - مثلًا - يُحَلِّيه صاحب «سِمْط الجُمَان» بأنه «ذو الأنفاس السِّحرية الرِّقاق، المُتَصَرِّفُ بيْن مطبوع الحجاز ومصنوع العراق»[120]، وهم يعتبرون الجمع بينهما ذروة الإبداع، حيث يقول أبو جعفر ابن جرج، أحد أدباء عصر الطوائف:«فكيف نُذارِعُكَ هذا البِسَاطَ، وأنتَ تَفْتَنُّ من الكلام بين المطبوع والمصنوع»[121].

إلا أن رائحة ترجيح الطبع البحتري على الصنعة التَّمَّامية تتضح أكثر حين يصف ابن بسام أدباء إشبيلية بأن «طريقهم في الشعر، الطريقة المثلى، التي هي طريقة البحتري في السلاسة والمتانة، والعذوبة والرصانة»[122].

لكن هناك من يرى أن البحتري وأبا تمام معًا يمثّلان الصنعة، حيث يقول

(120) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 261.

(121) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 295.

(122) المصدر نفسه، ج 2، ص 4.

أبو بكر ابن السراج الشنتريني (ت 549هـ/ 1154م) في جواهر الآداب، مقسّمًا البلاغة: «أمّا المطبوع فهو الأصل الموضوع، الذي عليه المدار، وبه الاقتدار، لأن العرب لم تكن تنظر في أعطاف كلامها، ولا تلتزم البديع في نثرها ونظامها، بل كانت تعتمد في بلاغتها على طبعها وفصاحتها.

ربما بدر منها المصنوع، سليمًا من التكلف، غنيًّا عن التعسف، فيحسن في النفوس موقعه.

أمّا الصنعة من المحدثين كأبي تمام والبحتري وغيرهما، فإنهم لما آثرُوا المصنوع جاذبُوهُ فهَرَب، وغالبوه فاسْتصْعَب، فأكْرَهُوه حتى ذلَّ، وأكْثروا منه فمُلَّ، ولو اقتصروا على ما سَمَحَ به الطبع، لعَذُبَ مَذاقُه، وطابَ عَرْفُه وحُسْنُ إشْراقِه، وأعْجَزَ وصْفُه»[123].

بعد هذا التحليل الذي يفرق بين المطبوع الفطري والمصنوع العفوي، ثم الصنعة المتكلفة، يقوم ابن السراج الشنتريني بتركيب الثنائية، جامعًا بين الطرفين عبر ثنائية اللفظ والمعنى أيضًا، «فإذا اتَّفَقَ تحْسينُ الطبْع المعانيَ، وتحْسِينُ الصنع المَبَانيَ، كانت الغاية في الكمال والنهاية»[124].

غير بعيد عن هذه الرؤية التركيبية يتأسس حُكْمُ ابن رشيق المرسي على القصيدتين المتنافستين، جامعًا بين منزعيهما في الجودة، إلا أنه هنا يتجاوز إلى أبي تمام رمز الصنعة، مخالفًا الاتجاه العام للذوق الأندلسي، انسجامًا ربما مع روح العصر الذي ينتمي إليه، والذي يبدو أنه كان قد دخل في معمعان الصنعة، بحسب ما يتجلى من القصائد المبثوثة في آثاره، المتبادلة بينه وبين معاصريه، والتي يتلاعبون فيها بالقوافي، لتنبني على «التشريع»، حيث تكون للقصيدة قافيتان، أو على «الإرصاد» الذي يسمح باكتشاف القوافي، وحتى لو حذفت كتابة، وهو ما يعني أن هذا كان هو الذوق السائد، والمشترك بينه وبين أبي الطيب الرندي وزمرته الذين حكّموه في القصيدتين.

---

(123) محمد قرقزان، «أبو بكر محمد بن عبد الملك الشنتريني «ابن السراج»: جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب» (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب أكدال - الرباط، 1991 - 1992)، ص 7.

(124) المصدر نفسه، ص 7.

الفصل السادس

المبادهات الأندلسية: رهان البيان

يا حاتمَ الكُرَمَاءِ وأحْمَدَ الشُّعَراءِ
بادَهْتَنَا بلآلِ سَـــواطِعِ الألاءِ
«أبو علي إدريس»[1]

لعل أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن المفاضلات في الأدب هو المعارضات، باعتبارهـا أكثر هذا الباب شـيوعًا وتداولًا وتنـاولًا، خصوصًا في الأدب الأندلسي[2].

إلا أنني تنكبت عنها لهذه الأسباب ذاتها، ويمَّمت وجهي شطر زاوية معيّنة من المفاضـلات، هـي «المُبادَهـات» الأدبية، تجافيًـا عن المسـتهلَك المكرور، ومراودة لمناطق البحث الأكثر جِدَّة وجدارة بالتنقيب وإعادة التركيب، حيث إن المبادهات تلامس أكثر أوتار المفاضلة حساسـية، إذ تنخـرط العبقريات ضمنها في مسـابقات مباغتـة، لـم تمَهَّد لهـا شـروطها الموضوعية والذاتيـة، قبل اقتحام الحَلبة، إمعانًا في اختبار القدرات الإبداعية للأديب الأندلسـي في شـعره ونثره،

(1) أبو الحسـن علـي بن بسـام الشـنتريني، الذخيرة في محاسـن أهـل الجزيرة، تحقيق سـالم مصطفـى البـدري، 4 ج (بيـروت: دار الكتـب العلميـة، 1998)، ج 3، ص 107.

(2) انظـر: إيمـان السـيد أحمد الجمـل، المعارضـات في الشـعر الأندلسـي (إربد: عالـم الكتب الحديث، 2006).

باستفزاز طاقاته الكامنة، في مواجهة التحَدِّي الإبداعي الذي قد يتحول إلى تَحَدٍّ وجـودي، يكون النجـاح فيه أو الإخفـاق قضية حيـاة أو موت، أكثـر منها قضية ربح أو خسـارة ماديين أو معنويين، ولا سـيما عندما يَصْدر اقتراح الارتجال من سلطة عليا مهيمنة وقاهرة وقادرة على إلحاق النفع والضر معًا، بمن شاءت، متى شاءت، وكيفما شاءت، من دون كبير وازع يتحكم في رغباتها أو في نزواتها، كما سنرى في المباحث اللاحقة؛ فهذه الأسـباب والبواعث النفسية المركَّبة واجهها الأديـب الأندلسـي أكثر من مـرة، فأفرزت هـذا الرحيـق الإبداعـي المنبعث من دم القلـب، في لحظة انفعال مشـحونة بالتوتر، رغبًا في الجوائـز المرصودة وفي تحقيق الذات واستشـعار الفوز في المنافسـة، ورهبًا من نقمة المقترِح المتسـلط ومن مرارة الإخفاق، وطربًا حيث يكون الباعث على الارتجال عنصرًا جماليًّا في صوته «كالغناء»... أو في منظره الإنساني أو الطبيعي.

هنا تكون للأندلـس علاقة خاصة بظاهرة المبادهات، تفسـر انتشـارها في هـذه البيئة بشـكل لافـت، إذ إن هذا الفـردوس المفقـود، بكل مكونـات الجنة فيـه، كان جوّه يتنفـس إبداعًا، ويتكلم شـعرًا وخُطَبًا وتَرَسُّـلًا، يتفجَّرُ فيه شـلال الارتجال والبديهة أحيانًا كثيرة، متى لامسـت المناسـبة زرَّه الحسـاس، بحسب المباحث الأربعة التالية:

أولًا: البديهة والروية: تراجح الكفتين

لكل واحـد من طرفي هذه الثنائيـة موقعه، ومقتضياته، فـي عملية الإبداع، ولكل منهمـا أنصاره، الأمر الذي يفتـح باب المفاضلة بينهما واسـعًا، ولتأصيل هذا الموضوع يؤطره أبو عثمان الجاحظ في خلفيته الحضارية الأوسع، متلمسًا ظلالهـا الإثنية، جاعـلًا الرويـة لصيقة بالفـرس: «الثقافـة العجميـة الحضرية»، والارتجال خاصًّا بالعرب: «الثقافة البدوية»، حيث يقول: «إنَّ كلَّ كلام للفرْس، وكل مَعْنـى للعَجَـم، فإنما هو عن طـول فكرة، وعـن اجتهاد وخلوة ومُشـاورة ومعاونة، وعن طـول تفكر، ودراية الكتـب، وحِكايَة الثاني عِلْـمِ الأوَّل، وزيادة الثالث في عِلْمِ الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفِكَر عند آخرهِم.

كلُّ شـيء عند العرب بديهة وارتجـال[3]، وكأنه إلهام، وليـس هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر، ولا استعانة، وإنما هو أن يَصْرِفَ وَهْمَهُ إلى الكلام، وإلى رجز يـوم الخِصام، أو حين يَمْتَـحُ على رأس بئْر، أو يحْـدُو ببَعِير، أو عند المُصارَعة أو المُناقلة، أو عند صِراع، أو في حرْب، فما هو إلا أن يَصْرفَ وَهْمَهُ إلى جُمْلَةِ المَذهب، وإلى العَمُود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرْسالا، وتنْثال الألفـاظ انْثيالا، ثم لا يقيِّدُه على نفسـه، ولا ... أحَدَ من ولـِده، وليس فيهم من حفظَ عِلم غيْـره، ولا احْتِذَى على كلامٍ قبْله، فلمْ يحْفِظُـوا إلا ما عَلِقَ بقلوبهـم، والتَحَمَ بصُدورهم، واتَّصَلَ بعُقولهم، من غير تكَلُّفٍ، ولا تَحَفُّظٍ، ولا طَلب»[4].

إذا كانت سَـجية العرب التي فُطِروا عليها في الأصل تجْنح إلى الارتجال، كمـا أن فطرة العَجَم تميل إلى التروِّي والتفكير العلمي، فكيف حافظ كل طرف على خصوصيته، بعد اندماج الجميع في بوتقة الحضارة الإسـلامية المسـتوعِبة لغيْرها من حضارات الأمم الأخرى؟

ربمـا يكون كلام الجاحظ لا يزال سـاري المفعول – فـي واقعنا الراهن – على الرغـم من تقادُمِه، حيث يمكن أن نجد فيه تفسـيرًا لواقـع العرب المترَدِّي وواقع الغرب المتقدم.

إلا أن ما يعنينا هنا هو علاقة رؤية الجاحظ بواقع الأدب الأندلسـي، حيث يتبدَّى أن أصداءها مسموعة، من خلال كلام القاضي عياض الذي يرى مفاضلًا أن العـرب «أُوتوا مـن ذَرَابَة اللسـان. ما لمْ يُؤْتَ إنسـان، ومن فصـل الخطاب، ما يقيِّـد الألباب، جَعَلَ اللـه لهم ذلك طبْعًـا وخِلْقة، وفيهم غريـزة وقوة، يأتون منه – على البديهـة – بالعَجَب، ويُدْلونَ به إلى كل سَـبَب، ويَخْطبون – بَديهًا–

---

(3) الجاحظ هنـا لا يفرق بين مصطلحي البديهة والارتجال، خلافًا لابن بسـام الشـنتريني، انظر: ابـن بسـام الشـنتريني (1998)، ص 22، أمّـا مدونتنـا فقد اسـتحوذت عليهـا البديهة ومشـتقاتها، وقلما استخدمت الارتجال.

(4) أبـو عثمـان عمرو بن بحـر الجاحظ، البيـان والتبيين، 4 ج فـي 2 (بيروت: دار إحيـاء التراث العربي، 1968)، ج 3، ص 49 – 50.

في المَقامات وشديد الخَطْب، ويرْتجِزون به بين الطعْن والضرْب»[5].

من الواضح أن مَسَاق الكلام هنا يتجه إلى تفضيل العرب بهذه الخصيصة، وذلك ما يوحي بتفضيل الارتجال في حد ذاته. وبما أن أحكام القضاة يجب أن تكون مؤسسة، فإن القاضي عياض يعلل رأيه السابق بقوله: إن «اللفظ إذا اتبعَ المَعنى الصحيح، كان أصعب، ولهذا قيل: فلان يكتبُ كما يُقالُ له، وفلان يكتبُ كما يُريدُ، وللأول على الثاني فضْل، وبينهما شأوٌ بعيد»[6].

محَكُّ الاقتراح الذي أشار إليه القاضي عياض هو القسطاس المستقيم الذي تتمايز - في كفتيه - قدرات الإبداع، فليس من يكتب كما أراد ومتى أراد، كمثل من تُمْلَى عليه شروط الكتابة، في وقت لا يقبل التأجيل، ولا سيما إذا كان الآمر يتمتع بسلطة قاهرة، ويحاط بأبّهة ذات رَهبُوت، يستطير بها العقول، ويستفزُّ القرائح، وإلى ذلك أشار ابن شهيد: «وإنما يتبيَّنُ تقصيرَ المُقَصِّر، وفضْلُ السابق المُبَرّز، إذا اصْطكَّتْ الرُّكَبُ، وازدَحَمَتْ الحِلَقُ، واسْتعْجلَ المَقال، ولم تُوجَدْ فُسْحَة لِفكرة، ولا أمْكنتْ نظِرة لرَوِيَّة، أو في مَجالس المُلوك عند أنْسِها وراحتها، فإنه يقعُ منها ويَجْري لديْها ما لا يَنفعُ له الاسْتعداد، ولا يَنْفذُ فيه غيرُ الطبْع والغريزة المُتَدَفِّقة»[7].

هذا المنحى المُزَكِّي للبديهة في مثل هذه المواقف الحاسمة يوافق مقولة المأمون (ت 218هـ/ 833م)، راعي المناظرات في أوج ازدهار الدولة العباسية، حين قال: إنه «بالإحْسان في البَدِيهِ تفاضلت العُقول»[8].

هناك قبَسَات أندلسية تسير في هذا الاتجاه، فابن زيدون يمَجِّد ممدوحَه بأنه:

---

(5) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د. ت.])، ج 4، ص 176.

(6) المقري، أزهار الرياض، ص 178.

(7) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 1، ص 151.

(8) أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن الشريشي، شرح مقامات الحريري، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، 3 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، مج 1، ص 87.

أغنـتْ قريحتُـه مغْنَـى تجارِبِـه   ونابَتْ اللَّمْحَةُ العَجْلَى عن الفكرِ[9]

ويقول:

رَوِيَّتُـــه فـي الحــادِثِ الإدِّ لَحْـــظـة   وتوْقيعُه الجَالي دُجَى الخَطْب أحْرُفُ[10]

إذا كان ابن زيدون هنا قد صرف تفضيل البَديهة إلى مَدَار أوْسَع من الشعر والأدب عمومًـا، فإن ذلك مَنْهج إخوانه الأندلسـيين، الذين زَجُّـوا بـالبديهة في مختلف مَناحي الحياة، ربما مصداقًا لقول الجاحظ في تعْمِيمه السابق، بأن «كلّ شـيء عند العرَب بَديهـة وارْتجال»، فهذا عبـد الجليل بن وهبـون، يفاضل بين بديهته شاعرًا، وبديهة ممْدوحه الرَّشيد بن المعتمد (ت 484هـ/ 1091م) واهبًا، مرجِّحًا الأخرى على الأولى[11]، ومن مُلَـح ابن المِلح (ت 500هـ/ 1107م)، أنه يخضع تبادل المودَّة لميزان البديهة والرَّوِيَّة[12]

أوْغَل ابن برد الأصغر (ت 445هـ/ 1053م) بـالبديهة، فنقلَها من الشاعر إلى حُسْـن المَحبوب[13]، بل إن أدباء الأندلس لم يكتفوا بهـذا كله، حتى زَجُّوا بثنائية البديهة والرَّوِيَّة في مَعْمَعَان الحرْب والمبارزة، مفضّلين الارتجال هنا[14]، أو موفّقين بينهما من دون ترجيح، بحسب قول أبي الفضل بن حسداي، متحدثًا عنِ أبي مروان عبد الملك ابن رزين (ت 496هـ/ 1103م) وتفرُّدِه بالإبداع في كلِّ مَجَال: «قد قَصَرَ الله عليه الإبـداع، فطوْرًا في النَّدِيِّ ببراعة خطيب، وبلاغة كاتب، وطورًا في الوغى ببديهة طاعِن، ورَوِيَّة ضارب»[15].

---

(9) ابن بسام الشنتريني (1998)، ص 214.

(10) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 231.

(11) المصدر نفسه (1998)، ج 2، ص 301:

بـادهـتني بـأيـاد لا يـقوم بها   مـا في لساني من قصْـد ومن لدد

(12) المصدر نفسه (1998)، ج 2، ص 282: وآخر

قـــد فــاجأتــه الـــود أولا   بـــديهـــة ســاع مـاجد وأديبا

(13) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 321:

يا شـــاعر الحسن بـــي ترفقْ   لا تـقـــتـلنّي بــــه بـديـهـــا

(14) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 87: حيث يقول ابن عمار:

روَّى ليضرب وابتدهت بطعنة   إن الـطعـــان بـــداتــه الــفرسان

(15) أبو حسـن علي بن موسـى بن سـعيد المغربي، المغرب فـي حلى المغرب، وضع حواشيه =

لأبي بكر محمد بن القصيرة (ت 508هـ/ 1114م) على لسان المعتمد بن عباد: «فتقدمت في معسكر أَلْفَتْهُ يَدُ الإعْجال، وحالت البديهةُ بيْنه وبين الاحتفال»[16].

إذا كانت هذه اللُّمَعُ – في أغلبها – توحي بتفضيل البديهة، فإن هناك أيضًا ما يوحي بترجيح كفة الرَّويَّة على مذهب ابن الرومي (ت 283هـ/ 896م)[17] فالحميدي (ت 488هـ/ 1095م) يروي عن ابن حزم هذه القصة الدالة على ما ألْمَحْنا إليه، حيث «إنَّ المنصور بن أبي عامر لما فتح «شنت ياقب»، وغيرها من القلاع الحصينة، التي يقال إن أحدًا لم يصل إليها قبله، اسْتُدْعِي أبو عمر أحمد بن دراج، وأبو مروان عبد الملك بن إدريس المعروف بابن الجزيري، وأمرا بإنشاء كُتُب الفتح إلى الحضرة، وإلى سائر الأعمال.

أما ابن الجزيري فقال: سمعًا وطاعة، وأما ابن دراج فقال: لا يتم لي ذلك في أقل من يومين أو ثلاثة، وكان معروفًا بالتنقيح والتجويد والتؤدة، فخرج الأمر إلى ابن الجزيري بالشروع في ذلك، فجلس في ظل السرادق، ولم يبرح حتى أكمل الكتب في ذلك، وقيل لابن دراج، افعل ذلك على اختيارك، فقد فُسِحَ لك فيه، ثم جاء بعد ذلك بنسخة الفتح، وقد وَصَفَ الغَزَاة من أولها إلى آخرها، ومَشاهد القتال، وكيفية الحال، بأحْسن وصْف، وأبْدع رصْف، فاسْتُحْسِنَتْ، ووقعَ الإعجابُ بها، ولم تزلْ منقولة، مُتداولة إلى الآن، وما بقي من نسخ ابن الجزيري في ذلك الفتح، على كثرتها، عيْنٌ ولا أثَر»[18].

= خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 357.

(16) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 2، ص 171.

(17) مثل قوله :

نار الروية نارجد منضجة	وللبديهة نار ذات تلويح
وقد يفضلها قوم لسرعتها	لكنها سرعة تمضي مع الريح.

انظر: أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس (طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1978)، ج 7، ص 37.

(18) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 112.

الانحيـاز هنا إلى الرَّويّـة واضح، وهو ما صـرَّحَ به أحمد بـن عبد المؤمن الشريشـي حين علّق على معنى البداهة في مقامات الحريري، بعد شـرحه إياها بأنهـا: «القولُ من غير فكر، وهو عندهم مما يُمْدَحُ بـه، وإنْ كانت الإصابَة غالبًا في الرَّوِيَّة، وإطالة الفكر»[19].

لعل موقف ابن دراج السابق، حين رَفَضَ خوْضَ مغامرة الارتجال في مَقام يتطلب التروِّي والتفصيل، راجع إلى محافظته على سمعته كاتبًا للأمير، وشاعرًا مشـهورًا، هذا على الرغم من أنه معروف بقدرته علـى الارتجال، وكذلك الأمر في حال ابن زيـدون ، وابن عمَّار، فهمـا يرتجلان في بعض الأحيـان، ولكنهما يُحجمـان عن الارتجال في أحيان أخرى، حفاظًا على مكانتهما، وهذا ما يفسـر به ابن بسـام تَغَلُّبَ أبي علي بن حصن الإشـبيلي، أحد أدبـاء بني عباد، على ابن زيـدون في بعـض المبادهَات، التي كـان المُعتضـد يؤجِّج أوَّارَها في مجالسـه، حيث «كان المُعتضد - لشـذوذ مَناحيه، وفضْل عرْبـدة فيه - ربما أغْرَى بينهما، إذا اجتمعا في مجلسـه، فيتمَكَّـنُ لابن حصن التقـدُّم عليه بسـعة ذرْعه، ورضاه بالعَفْو من طبْعه.

كان ابن زيـدون قد جرى من الكلام إلـى غاية لا يَتَعدَّاهـا، ولا يَرْضَى من نفسـه إلا بلـوغ أقصاها، ولا يُمْكِنُـه ذلك منها إلا فـي مُهْلة طويلـة، وعلى كُلفة ثقيلة، فربما كَبَا جَوادُه، وتأخَّرَ مراده»[20].

الموقـف ذاتـه تبنَّاه ابـن عمـار، عندما اسـتدعاه ذو الرياسـتين أبـو مروان عبـد الملك ابـن رزين بأبيـات، «فلما وصلـت الرقعة إليـه تأخَّرَ عـن الوصول، فاعتـذر بعذر مُعْتَـلِّ المعانـي والفصـول، فقال أحـد الحاضريـن: إني لأعجب لابـن عمار، كيـف قعَدَ عـن المِضْمار، مـع ميْله إلى السـماع، وكلفـه بمثل هذا الاجتماع؟!

فقـال ذو الرياسـتين: إن الجـوابَ تَعَـذَّر، فلذلك اعْتَـذَر، لأنه يُعانـي قولَه

(19) الشريشي، ج 1، ص 86.
(20) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 2، ص 97.

ويُعَلِّلُه، ويُرَوِّيه ولا يَرْتَجِله، ويقوله في المُدة المُمْتدة، فرأى أنَّ الوصول بلا جَواب إخْجالٌ لأدَبِه، و إخْلال بمَنازله في الشعْر ورُتَبِه، فلمَّا كان من الغَدِ، ورَدَ ابنُ عمَّار ومعه الجواب»[21].

إذا كانت النُّبَذ السابقة قد توزَّعت بين ترجيح للبديهة حينًا، وترجيح للرَّويَّة حينًا آخر، بحسب مقتضيات كلتا الحالين، فإن الأندلسيين - في الحقيقة - يرجحون الجمع بين الاثنتين، لأنهم - بطبيعتهم - نزَّاعون إلى التركيب والجدلية، بدل الحَدِّية و التطرف: «إما - وإما».

لهذا، فإن ابن بسام - مثلًا - يُحَلِّي أبا محمد غانم بن وليد المالقي المخزومي بكونه «مُتفنِّنًا، جرَى في ميدان السبْق، وفقِيهًا قرْطسَ أغْراض الحق، وكان في هذا الميدان الذي ولَجْنا فيه، من أهلِ الرَّوِيَّة والبَدِيه»[22]، ويقول: إن أبا الوليد الحميري «كان سديد فهم المقال، بعيد شأو الرَّوِيَّة والارْتجال»[23]. ويقول ابن حيان القرطبي عن ابن شهيد، مُسْتَغْرِبًا من ازدواجيته المركَّبة بديهة وروية في الشعر والنثر معًا: «والعجيب أنه كان يدعو قريحته إلى ما شاء من نثره ونظمه في بديهته ورويته، فيقود الكلام إلى ما يريد، من غير اقتناء للكتب، ولا رسوخ في الأدب»[24]. أبو عامر ابن شهيد نفسه يعزف كثيرًا على وتر هذه الازدواجية، حين يحرص في رحلته الخيالية - «التوابع والزوابع» - على مناقشة الشعراء والكتاب معًا. ويعلن حين يُسأل عمّا يُحْسِنُ قائلًا: «لا أحْسِنُ غير ارتجالِ شِعْر، واقْتِضاب خُطبة، على المُقترَح والنصبة»[25]، وهو يفضِّل من بين طبقات الأدباء التي صَمَّم مُدَرَّجَها سابقًا: «مَنْ جُرؤته كشفرته، وبديهية كرويته، فذلك الألْسَنُ يوم حرْب الكلام»[26].

(21) عن الأبيات والقصة، انظر: أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ج 2، ص 158 - 159. وانظر: ابن بسام الشنتريني (1998) ج 3، ص 78 - 79: الأبيات من دون القصة.

(22) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 1، ص 533.

(23) المصدر نفسه (1998)، ج 2، ص 74.

(24) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 118.

(25) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 184.

(26) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 148.

استمرت ثنائية البديهة والروية من أهم تجليات أدباء الأندلس، فابن أبي الخصال «حامل لواء النباهة، الباهر بالروية والبداهة»[27].

بهذه الازدواجية يفتخر أبو بحر التجيبي، متحديًا مخاطبه: «وإنك تعاطيت مجال الرجال، وسجال الارتجال.... وأنا الذي ارتجل فأخجل، واقتحم فأفحم، وروّى فروّى»[28].

ثانيًا: مبادهات الشعراء: سباق النشيد والقصيد

بعد تأسيس هذه الظاهرة في المبحث السابق على دعامتي البديهة والروية، ترجيحًا أو توفيقًا بينهما، باعتبارهما وجهين لعملة واحدة اسمها الإبداع الأدبي شعرًا ونثرًا، ها نحن نتدرج إلى التخصيص، بدءًا بالشعر الذي هو أهم حلبات «بدائع البدائه» في الأدب الأندلسي، مركِّزين على المبادهات الشعرية، إنشاءً أو إجازة وتذييلًا، حيث تنبني كلها على عنصر البداهة التي هي جوهر تَمَايُزِ هذا النوع من المفاضلات، باعتبار هذه اللحظة الإبداعية المختطفة، لحظة استنفار للعبقريات، بحسب التكيُّف مع استفزازها يتفاوت المبدعون، وقد اخترتها بدلًا من المعارضات والمراجعات التي هي تَمَثُّل وتقليد لنموذج سابق قد يكون إنجازها - في الأغلب - مخطَّطًا له بالتقصي والتروّي، الأمر الذي ينفي عنها عنصر البداهة الذي هو مناط المفاضلة هنا، إذ المبادهة تفيد التغالب في البديهة ارتجالًا.

مع أن هذه الظاهرة رافقت الشعر العربي، حتى في جاهليته، وكانت تسمَّى «المُمالطة»[29]، وقد مارسها امرؤ القيس مع غيره كما هو معروف، فإنها انتشرت في الأندلس انتشارًا يسوغ التركيز عليها هنا، لأنها أصبحت شبه خاصية من سماتها المائزة.

---

(27) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 3، ص 511.

(28) محمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ/ 598 هـ ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1999)، ص 228.

(29) ويقال مالَط فلان فلانًا إذا قال هذا نصف بيت وأتَمَّه الآخر بيتًا يقال مَلَّطَ له تَمْلِيطًا - لسان العرب (مادة: ملط).

لعل أهم مدونة أندلسية رصدتْ باكرًا شيوع المُبادهات في هذا الأدب هي كتاب **البديع في وصف الربيع** لأبي الوليد الحميري الذي كان خلاصة الإبداع الأدبي لصفوة النخبة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والعرقية والعسكرية في إشبيلية؛ إذ إن هذه الأنواع من النخب كانت كلها يومئذ مندمجة ولم تكن متمايزة، فالكُتّاب والشعراء هم الوزراء والأمراء والقضاة والوجهاء والقادة والأثرياء في الوقت نفسه، «فالفضل في هذا الصنع الجميل – الإبداع – لذي الوزارتين القاضي الجليل، المنقطع المثيل، ولابنه الحاجب، الشهاب الثاقب، نثرة عَبَّاد، ورحمة الله على العِبَاد... فهما اللذان أقامتْ مُقْعَدَ الهِمَم يدُ اهْتِبالهما، وأمْطرَتْ أرْضَ الفِطَن سَمَاءُ أفْضالهما، فدَرَّتْ الدُّرَرُ، من تلك الفِكَر، التي يَسْعَيان لتحْصين مَرَادها، وتحْسين مُرادها»[30].

هكذا يبدو أن أغلب هذه المختارات إمّا فيهما وإمّا لهما، أو «لمن كان حواليهما من مُسْند إليهما، مُعَوَّل عليهما، ومُتصَرِّف بين أيديهما، وإنما ذلك لتَرَادُف إحْسانِهما، وتَعَاقُب امْتِنانهما، وقديمًا قِيل: اللُّها تفتح اللَّها»[31].

أجل، إنها الزمرة العبَّادية في بداية هيمنتها على إشبيلية، بقيادة زعيمها يومئذ القاضي إسماعيل، وابنه الحاجب عباد (المعتضد) ، والمؤلف نفسه ووالده، والوزير ابن الأبار الخولاني: أحمد بن محمد، وأبو بكر: عبد الملك بن سليمان بن القوطية الإشبيلي، صاحب الشرطة (ت 429هـ/ 1038م)، والفقيه أبو الحسن بن علي الأشجعي النحوي ... هذه هي النخبة التي تتبادل أدوار الإبداع والتلقي بشكليهما النموذجيين، وتوفر لهما جوًّا فنتازيًا «غرائبيًّا» يكاد يخيل إليك أنه في الفردوس، أو في جزر الأحلام.

فإذا كانت الأفعال جميلة إلى درجة الإبداع، والموضوع الموصوف زمان فصل الربيع والمكان قصور إشبيلية وجناتها الخلابة لحد الافتتان، فهل يكون

(30) أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بيريس (الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1989)، ص 9.

(31) المصدر نفسه، ص 9.

وصف ذلك فنيًا، إلا جمالًا على جمال؟ «فبقدر ذلك أعملوا (المبدعون) الفكر، وانْعَمُوا النظر، فنظموا في جُودهما دُرَرًا من الكلام لا تُسْلكَ على سِلْكها غير الأيام، وكسَوْا جميلَ فِعْلهما جُمَلًا من الجمال، تبقى بقاء الليالي، فلله درهما من مَلِكيْن نَفَّقَا سوق الأدب الكاسدة، وأصلحا حال العلم الفاسدة، فكثُرَ المُنْتَحِلون لها والمُتَحَلُّون بها، فلولاهما... ما انْفَرَدْتُ لهذا التأليف، ولا شَغَلْتُ فكري بهذا التصنيف»[32].

ما دام القاضي ابن عباد أبو القاسم المعروف بأن له «حدة أدب غض، ومذهب مبيض، ونظم يرتجله في كل حين، ويبعثه أعطر من الرياحين»، هو الذي تَوَلَّى كِبْرَ انتعاش عبقريات هذه النخبة، في مثل ذلك الجو البديع الباعث للقرائح، فلا غرابة أن نَجِد البديع في وصف الربيع زاخِرًا بالمُبادهات التي كان هذا القاضي وزمرته في ربيعهم المستمر فرسان سباقها، حيث يُكثر الحميري من وصف الاسْتِجابات الإبداعية هنا بصفة البديهة، خصوصًا في حق القاضي العبَّادي كبيرُهم الذي علمهم هذا السحر، حيث يقول عنه: «ثم أمَلَّ بديهة عليه... والله ما أكمل تلك الأبيات إلا ونحن قد بهتنا من سرعة بديهته، وقدرة فكره، على تهذيب قوافيها، وتهذيب معانيها في أسرع من 'لا' اللفظ، وأعجل من رجع اللحظ... بتشبيهات كلها مُسْتَوْلٍ على غاية الكمال، مُسْتوْفٍ نِهاية الجَمال، ولو وقعَ تشبيه من تلك التشبيهات لموسوم بهذه الصناعة، مُتَّخِذٍ لها كالبضاعة، بعد إعْمال فِكره، وإشْغال ذِهْنِه به، كان مُسْتَنْدَرًا مُسْتَغْرَبًا، فكيف باجتماعها على حُسْنِها، وانطباعها له بديهة، مع كثرة اشتغاله بالفرائض، عن هذه النوافل، التي لا يتحلَّى بها، ولا يَتَجَلْبَبُ بجلبابها»[33].

يأتي ارتجال القاضي ابن عبَّاد لهذه القطعة مثار الحديث، ختامًا لسلسلة من المقطوعات الضادية، افتتحها الفقيه أبو الحسن بن علي، واصفًا نواوير الربيع، ومادحًا ذا الوزارتين القاضي ابن عبَّاد. ومنها:

كأنما الروضُ لمَّا   وشَتْ لهُ المُزْنُ أرْضَهْ

(32) الحميري، ص 9.

(33) المصدر نفسه، ص 41.

بـكـلِّ حـمـراءَ صِـرْفٍ وكُـلِّ بـيـضـاء، بَـضَّـهْ
كَـواكِـبٌ مـنْ سَـمـاءٍ مـنَ الـزَّبَـرْجَـدِ مَـحْـضَـهْ

ثم تواطأ بعده زُمْرَة شعراء القاضي العبّادي على الموضوع ذاته، عازفينَ على أوتار «المُجْتَثّ» المتراقص، ومُوَقِّعين على رَوِيِّ الضاد الموصول بالهاء المجزوم، مسايرة لأول المتبارين، وذلك مثل أبي الوليد الحميري مؤلف كتاب البديع الذي بادر إلى ذلك تلقائيًا، ثم أمر القاضي أبا بكر بن القوطية صاحب الشرطة، والأديبين: أبا جعفر بن الأبار وأبا بكر بن نصر «بالعمَل في ذلك المعنى على العروض والقافية، فصنَعُوا في ذلك من ليلتهم أشعارًا رائعة السمات، فائقة الصفات، ثم إن الوزير أبا الأصبغ (بن عبد العزيز) عرف ذلك فصنع شعرًا على هيئتها في المعنى والغرض»[34].

لما اكتملت درر هذا العقد، جاءت قطعة القاضي ابن عبَّاد خِتامًا مِسْكًا، وتعقيبًا مُرتجلًا على آخر حبات العنقود: أبي الأصبغ، حيث أملى ببديهته الموصوفة أعلاه:

أبـلـغْ شَـقِـيـقِـي عَـنِّـي مَـقـالَـةً لِـتُـمِـضَّـهْ
بـأَنَّ وَصْـفَ الأَقَـاحِـي الـذي وَصْـفْـتَ لـم أَرْضَـهْ
هـلَّا وَصَـفْـتَ الأقَـاحِـي بـأَكْـؤُسٍ مِـنْ فِـضَّـهْ
قِـيعـانُـهـا مُـلْـبَـسَـاتٌ صِـرْفَ الـنـقـار ومَـحْـضَـهْ
أوْ لا فَـصُـفْـرُ الـيَـوَا قيتِ فـي خَـواتِـم فِضَّهْ
أو الـنـجـوم تَـسَـاقَـطْـنَ فـي الـمـهَـا الـمُـبْـيَـضَّـهْ[35]

نظرًا إلى أن القِطَع المتقدمة على هذه أدخلت في باب المعارضة، على الرغم من أن بعضها بنات ليلتها، فإن هذه هي الوحيدة التي تُعتبر في صميم المبادهات، لأنها جاءت ردًّا على قصيدة أبي الأصبغ فور سماع القاضي إياها، فأملاها بالسرعة الموصوفة أعلاه، وكأنه يقول لهؤلاء جميعًا: إنْ أكنْ اقترح

---

(34) عن هذه المعارضات، انظر: الحميري، ص 38 - 41.
(35) المصدر نفسه، ص 41.

عليكم الارتجال، ﴿فما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه﴾، فأنا على الرغم من عَدَمِ تخصصي في الشعر، واشتغالي عنه بالحُكْم... فإني قادرٌ على أن آتي بديهةً بما قصرتم عنه روية، ومن هنا تدخل القطعة في المبادهة، التي هي مفاعلة بين أكثر من طرف، رغم أن الطرف المغَالَب هنا، لم يعلن التحدي، ولا يستطيع ذلك أصلًا.

غير بعيد عن هذا المناخ المتفجر إبداعًا، يَنْبَثُّ داخل كتاب البديع في وصف الربيع نماذج عدة للمبادهات، تنص عليها تعاليق المؤلف بصيغ مختلفة، مثل «قطعة بديهية... ووضع على البديهة أبياتًا... وأضاف إليها بديهة أبياتًا... وصنعها بديهة .... فقال بديهة... فقال على البديهة ... من قصيد بديهي»[36].

هذه التعاليق كلها تشم منها رائحة الزهو من طرف القائل، والاستغراب من طرف المتلقي، مع أنها لا تدَّعي إلا قطعة، أو أبياتًا، ومرة واحدة قصيدًا بديهيًا.

إذا كان ثالوث: الماء والخضراء والخد الحسن يُعتبر من أهم جاليات الهم وكاشفات الغم، فإنه في الوقت نفسه من أهم مُحَرِّضات الإبْداع، ولعلَّ ذلك يُسَوِّغ علاقة «وصف الربيع» بشيوع ظاهرة المبادهات هذه.

في ضوء تلك الإلماعة الخاطفة، نستحضر أن هذه التذييلات والإجازات الشائعة في الأدب الأندلسي، لم تبتعد عن مناخ هذا الثالوث الذي ربما لم يتحقق في أي مكان أكثر مما تحقق في بلاد «الفردوس المفقود».

فعلى ذكر الخدِّ الحَسَن، انفعلتْ وتفاعَلتْ « بدائعُ بَدائِه» الأندلسيين في باكر عهدها بالشعر، حيث يذكر أن «الأمير عبد الرحمن الأوسط، حين أمَرَ لجاريته طروب بعِقْد، اسْتعظمه بعض الحاضرين، فقال هو: إن لابسَ العقد أنفسُ خَطرًا، ثمَّ اسْتَنْشَدَ عبدَ الله بن الشمَرَ - نديمه ومنجمه - شعرًا، في هذا السياق، فقال بعد بُرْهَة :

أتقرنُ حصباءَ اليواقيتِ والشذْرِ   بمَنْ قدْ علا حُسْناً عن الشمس والبَدْرِ؟

(36) الحميري، ص 18، 21، 33، 72، 85 و91.

فأكرمْ بـه مـن صَنْعَـة اللـه جوْهَرًا تضـاءَلَ عنْـه جَوْهـرُ البَـرِّ والبَحْـرِ

فأعْجبَ الأميرُ بالشعر، وأنشد مرتجلًا:

قريضُكَ يابْن الشـمْر عفًى على الشعْر وجلّ عن الأوهام والذهن والفكْرِ
إذا شـافهتْه الأذن أرْبَـى بسِـحْره إلى القلْب إبْداعا فجَلَّ عن السِّحْرِ
وهل بَـرَأ الرحْمنُ مـن كلّ مَا يُرَى أقـرَّ لِعَيْـن مـنْ مُنَعَّمَـةٍ بِكْـرِ
فلـو أننـي مُلِّكْـتُ قلبـي وناظـري نَظَمْتُهُما منها على الجيد والنحْر[37]

هذه المبادهـة تختزل موازنات متعددة، حين فاضـل الأمير - مبدئيًا - بين العِقْدِ ولابسـة العقد، فأعجبته دقة الملاحظة التي اقتنصها بذكاء، فأراد أن يختبر بديهة شاعره أين تقع من بديهة الأمير النثرية، وبعد هنيهة - قد لا تؤثر في شرط البديهة - سايره في أطروحته، موسـعًا إياها بالمفاضلة بين جمال صنع الخالق، وصنع المخلوق. ثم يتدخل الأمير لينافس الشـاعر فـي ارتجال القصائد، مقارنًا بين شـعره والسـحر من جهة، وجمـال الجارية وجمـال العقد الـدُّرِّيِّ الممنوح لها مـن جهة أخرى، معلنًا اسـتعداده لمنحها قلبـه وبَصَرَه الأغْلـى، زِينَةً لها، لو كان في مقدوره ذلك، لتنتهي المباراة بإيحاء الأمير للشـاعر بأنه لم يستنشده في الموضوع عجزًا وفهاهة، وإنما رغبة في المُبادهة فحسب.

في هذا السـياق تتنزَّلُ نادرة أبي الوليد النحْلـي (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشـر الميـلادي)، حيـث روي أن المعتمـد بن عباد «مَشَـتْ بيـن يديْه بعضُ نِسـائِه في غلالة، لا تكادُ تفرِّق بينها وبين جسْمِها، ولهَا ذوَائبُ تُخْفِي إياة الشمس في مُدْلَهِمِّها، فسـكبَ عليها إناءَ ماءِ ورْد، فامتزجَ الكلُّ لينًا واسْترْسالًا، وتَشـابَه طيبًا وجَمَـالًا، فأدْرَكَـتْ المُعْتَمِـدَ أريحيةُ الطـرَب، ومَالـتْ بعطْفِه راحُ الأدَب، فقال:

وهويـتُ سـالبة النفـوس عزيـزةً تخْتـالُ بيـن أسِـنَّة وبواتـرِ

(37) أبو عبد الله محمد بن عذارى المراكشـي، البيان المغرب في أخبـار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعـة ج. س. كولان وأ. ليفي بروفنسـال، 4 ج (بيـروت: دار الثقافـة، [1967])، ج 2 - 3، ص 92 - بتصرف بسيط.

ثـم تعَذَّرَ عليه المَقالُ، وشَـغَلَتْهُ تلـك الحَالُ، فقال لبعض الخـدَم القائمين على رأسه:

سِـرْ إلى النَّحْلِـي، وخُذْهُ بإجـازةِ هـذا البيْـت، ولا تُفارقْهُ حتى يَفْـرغَ منه، فأضافَ النَّحْلِي إليه، لأول وقوع الرقعة بين يديه...:

راقـتْ محاسـنُها ورَقَّ أديمُهـا   فتكـادُ تُبْصِـرِ باطنًـا مِـنْ ظاهِـرِ
ينذَى بمـاء الـورد مُسْبَلُ شَـعْرها   كالطـلِّ يَسْـقطُ مـن جَنـاح الطائـرِ
تُزْهَـى بروْنقِهـا وعِـزِّ جَمالِهـا   زهْـوَ المؤيـدِ بالثَّنـاءِ العاطِـرِ

فلما قرأها المعتمد، اسْـتحْضَرَه، وقال له: أحْسـنت، أوَ مَعَنَا كُنْت؟ فأجابه النحْلي: يا قاتِلَ المَحْل، أو مَا تلوْتَ: ﴿وأوْحَى رَبُّكَ إلى النَّحْل﴾»[38].

فهـذه الأقصوصـة أيضًا مشـحونة بمفاضـلات ضمنيـة بين حُسْـن الوصف «الشـعر»، وحُسْـن الموصوف «المرأة»، وهذا هو مكمن رغبة المعتمد في التعبير بإصرار عن شعوره تجاه هذا المشهد الغرائبي، والحاجة إلى التعبير ضرورة ملحة لدى الإنسـان، علـى وجه العمـوم، ولدى الشـاعر علـى وجه الخصـوص. ولمّا «تعَذَرَ عليه المَقال، أوْ شَـغلته الحـال»، لجأ إلى النحْلي، ليفاضل بين ما سيقول وما يستشعره هو، ويشاهده في مجلسه الخصوصي جدًّا، وهذه لعبة أخرى.

علـى الرغم مـن أن النحْلي أوهـم المعتمد بـأن مطابقة وصفـه للموضوع مجرد وحي وإلهام، مقتبسًـا من سـورة النحل، فإن في ذلـك مفاضلة أعمق بين النحـل والإنسـان، إلا أنني أعتقد أن الشـاعر النحْلي ربما سـأل الخـادم المُلزَم بانتـزاع البَديهـة من ذهنه عـن حيثيات المجلس، وأسـباب نـزول البيت الأول، لأن بيت المعتمـد هذا ليس فيه ما يحيل إلى ملابسـات الموضـوع وتفصيلاتها المستوحاة في أبيات النحْلي.

ثم تأتي آخـر المبادهات الذكية، حين يغتنم الشـاعر فرصة فتح المعتمد له نافذة القول، ليجمع بين الغزل، إشباعًا لرغبة الملك الآنية، وبين المديح إشباعًا لرغبة الممدوح والمادح المتأصلة والتي هي قاعدة العلاقة بينهما.

---

(38) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية 68.ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 2، ص 480 – 481.

أمّا عن «الخضراء» ودور جمال الفردوس الأندلسي في استثارة قرائح شعرائه، فإن متنزهاتها كانت «مطمح الأنفس، ومسرح التأنس»، ومثار «بدائع البدائه»، حيث يروي لنا صاحب رايات المبرزين، كيف دارت هذه المبادهة بين ابن سارة (ت 517هـ/ 1023م) وأبي عبد الله محمد بن البين البطليوسي (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) فقال الأول: أجِزْ:

هذي البسيطة كاعبٌ أبْرادُها حُلَلُ الربيع وحلْيُها الأزهارُ

فقال ابن البين:

وكأنّ هذا الجوَّ فيه عاشقٌ قد شفَّهُ التَّعْذيبُ والإضْرارُ
فإذا شَكَا فالبَرْقُ قلبٌ خافِقٌ وإذا بَكَى فدُمُوعُه الأنْهار[39]

تَستبطِن المُبادهة بين الشاعرين، مُفاضلة أيضًا بين الطبيعة «البسيطة» والمرأة «الكاعب»، بكل ما تقتضيه الموازنة من استعارة متعلقات تلك لهذه، كما يقترح ابن سارة، إلا أن ابن البين نقل الموازنة بين الطبيعة والمرأة إلى مقارنة بين الجو والعاشق، دامجًا عناصر المناخ بعناصر الجسد، في لعبة فنية ذكية التصوير، قوية التخييل.

إذا تدرجنا إلى جزئيات هذه الطبيعة الأندلسية، نجد كل عنصر منها - مهما قلَّ - كافيًا لأن تَسْتَحِرَّ حوله المُبادهات الإبداعية، تنافسًا في التعبير والتصوير، فحول العنب مثلًا تدور هذه المُبادهة بين طالب وشيخه، وذلك حين نزل ابن أبي الخصال - وهو يومئذ فَتِيُّ السِّنِّ - على أبي الحسن بن مالك اليعمري (ت 509هـ - 1115م) قاضي أبدة، «وخرجَ معه ... إلى حَديقة له مَغْروشة، فقطفَ من أعْلاها عنْقودَ عنب، أسْوَدَ، بعَصَى أهْبَطَهُ بها على تَرَفُّق»، فحرَّكه القاضي، مختبِرًا بديهته[40].

---

(39) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق النعمان عبد المتعال القاضي (القاهرة: نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1973)، ص 98.

(40) المقري، أزهار الرياض، ج 5، ص 167 - 168. البيت المرتجل بينهما:

انظر إليه في العصا كرأس زنجي عصى

أجل، إن امتحان الأستاذ لقدرات تلميذه لا يقتصر على التحصيل العلمي، بل يتجاوز ذلك إلى امتحان حِدَّة البديهة التي يَبْدُو أنها شيء أساس في التكوين الأندلسي[41].

مـن عنقـود العنب إلـى أنابيب قصب السـكر، حيـث يروي الكلبـي، أحد أصحاب أبـو عمر ابن عبد ربـه أن هذا الأخير «أتـاه من بعض إخوانـه طبَقٌ فيه أنابيبُ من قصَب السـكَّر، وكِتَابٌ معه، فحوَّلَ ابن عبد ربه الكِتابَ وجاوبه على البديهـة»[42]، فكتب بيتًـا ونصفًا، وندَّ عن قريحته القسـيم الثانـي، وهو ما جعله يسـتنجد بجليسـه الكلبي، ثم يأبى إلا أن يكمل من تلقاء ذاته، الأمر الذي يعني أن حلاوتي العنب وقصب السكر لا تسـاويهما إلا حلاوة الظفر بارتجال الشعر في حقهمـا، وإذا تعذر شـطر لحظة، يكون مثـل الغَصَص المُعْتَرِض شَـجى في حَلق الشاعر، حتى يستنجد أحدَ رفاقِه لتخليصه من الورطة التي رَمَتْه فيها ربَّات الشـعر، ثم تَخَلَّتْ عنه فجأة، وعندما يسـعفه بالقسـيم الشـارد عليه، يهمُّ بقبوله شاكرًا، ثم يستنكف أن يكون «شاعر البلد»، يسترفد غيره، فينخرط في استدراجِ قسـيم آخر يحفظ لـه كبرياءه، حتـى إذا اقتنصه هَبُّـوا إليه يقبّلون رأسـه، إجلالًا لموهبته الفذة في الارتجال، إنها مغالبة حتى مع البديهة ذاتها.

من مبادهات بنكهة العنب وطعم السـكر، إلى أخـرى بمذاق التفاح، حيث نجد إسـحاق بن إسـماعيل المنادي (القرن الثالث الهجري/ التاسـع الميلادي) حضَرَ «مجلسًـا فيه طبقاتٌ من أهْل الأدَب، فدخل عليهم فتى جميلٌ يُكنى بأبي الوليد، وبيده تفاحة غَضَّةٌ، فتنافسـوا فيها، وكلهم يَسْتَهْديها، فقال: لا أهْديها إلا لمن اسْـتحَقها بالتحْلِية لها، والنظم لمَحَاسِـنها، فقال المنادي: هاتها، فأنا زعيم بما أردْته فيها، فأعْطاه إياها، وأنشأ يقول بديهة :

(41) انظر: أبـو عبد الله محمد بن عبد الله بـن أبي بكر بن الأبار، تحفة القـادم، أعاد بناءه وعلق عليه إحسـان عباس (بيروت: دار الغرب الإسـلامي، 1986)، ص 37، حول مبادهة ابن ولاد مع حفيده الصغير الذي ما زال يقرأ في الكتّاب، حين خبر منه نبلًا وفطنة.

(42) انظر: الحميدي، ص 100 – 101: حيث البيتان المرتجلان:

بعثت يا سيدي حلو الأنابيب — عذب المدامة مُخْضَرَّ الجلابيب

كأنما العسل الماذي شِيبَ به — أوْ ريقُ محبوبة جادت لمحبوب.

مَجَالُ العيْنِ في وِرْدِ الخُدودِ | يُذَكِّرُ طِيبَ جَنَّاتِ الخُلودِ
... وآرجَةٍ من التُّفَاحِ تُزْهَى | بطِيبِ النشْرِ والحُسْنِ الفَرِيدِ
أقولُ لها: فضحتِ المِسْكَ طِيبًا | فقالتْ لِي: بطِيبِ أبِي الوَليد[43]

هنا كالعادة تزدحم المفاضلات داخل هذه المبادهة المركَّبة، حين ينافس نعيمُ النظر إلى ورد الخدود نعيمَ جَنَّاتِ الخلود، ثم تحتدم المفاضلة بين ثلاثة أنواع من الطيوب، حيث يفضح أريج التفاحة عبق المسك، ويفضحهما معًا عبير أبي الوليد صاحب التفاحة، وأنا أعتبر أن طِيبَ الأبْيات غطَّى على نَفَحَات الطِّيُوب الثلاثة معًا.

غير بعيد عن هذا السياق، نجد حيلة أخرى يبتكرها الأندلسيون لاستنفار بدائه شعرائهم، عبر استجلاء جمال عناصر فردوسهم الملهم، فهذا الزبيري الذي «كان أمِّيًا لا يقرأ ولا يكتب، ولكنه مع هذا كان من أطبع الناس شعرًا، وأسْرعهم بديهة»، نراه يتفوق على شاعرين من فحول البديهة والارتجال في المشرق والأندلس معًا، هما: أبو العلاء صاعد بن الحسن البغدادي (ت 417هـ/ 1026م)، وأبو عامر ابن شهيد، حين تناول الشاعِرُ أبوعبد الله بن فاكان «نرْجَسَةً فرَكَّبَها في وِرْدَة»، وقال لهما: «صِفاها، فأفْحما ولم يتَّجهْ لهما القوْلُ، فبيْنما هم على ذلك إذ دَخلَ الزبيري صاحب صاعد، فلما اسْتقرَّ به المجلسُ، أُخْبِرَ بما هُمْ فيه، فجَعَلَ يَضْحَكُ، ويقول بغير رويَّة، واصفا لما كُلِّفا وصفه:

ما للأديبَيْنِ قد أعْيَتْهُما | مَليحَة من مُلَحِ المحْنَهْ
نرْجسِةٌ في وِرْدَةٍ ركِّبَتْ | كمُقْلَةٍ تطْرفُ منْ وِجْنَهْ[44]

لعل هذا النموذج أجدر نظائره بصفة المبادهة، لأن هناك طرفًا قويًا ومشهورًا بتدفق البديهة، انغلقتْ أمامه فِجَاجُ القريحة، ربما بسبَب ترْكيب النرْجس والوِرْد في زواج عُرْفي، لم يستطعْ صاعد وابن شهيد أن يلتقطا له حُسْنَ التغليل الذي اهْتَدَى إليه هذا الشاعر، على الرغم من أنهما عَالِمانِ وهو

(43) الحميدي، ص 168.
(44) المصدر نفسه، ص 408 - 409.

أمِّيٌّ، ما يعني مبادهة ضمنية بين العلم والفطرة، في معترَك العبقريات الأندلسية.

يبدو من خلال فيض هذه القصص المتشابهة أن لعبة المواهب الشعرية عبر المُبادهات كانت رائجة في أوساط أهل الأندلس، وخصوصًا أمام إغراءات الطبيعة المتبرجة هناك «تبرج الجاهلية الأولى».

أمّا عن تحريض «الماء» - ثالث الخضراء والخد الحسن - لبداثه الشعراء الأندلسيين، فكم من نهر «يجيد فيه الشعر من لم يشعر»، على حد تعبير ابن مرج الكحل (ت 635هـ/ 1236م)، فهذا أبو علي الحسن ابن الغليظ يتحدث عن ابن السراج المالقي شاعر بني حمود، وهما معًا من شعراء القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فيقول: «كنت معه يومًا على جرْيَة مَاءٍ في موضع حَسَنٍ، يَحارُ فيه الطرْف، ويقصُرُ عنه الوَصْف، وأقَمْنَا هنالك أيامًا في أطيَبِ عيْشٍ، وأطرف منظر، وكنت أهيجُه للقول، فقلت:

شَرِبْنَا عَلى مَاءٍ كأنَّ خَرِيرَهُ.... فقال مبادرًا:

بكاءُ مُحِبٍّ بانَ عنْهُ حَبيبُ
فمنْ كانَ مَشْغُوفًا كَئِيبًا لإلْفِه فإنِّي مَشْغُوفٌ به وكئيبُ[45]

فالماء هنا يُوَظَّفُ باعثًا على الإبداع، ولكن يتحوّل لصفائه إلى مرآة تنعكس على صفحتها صورة المحبوب المُطِلَّة من ثقوب الذاكرة التي أنهَكها إدْمان السُّكْر، وعبادة الجمال، ويبدو أن هذا الموقف يتكرر بين الشاعرين أكثر من مرة[46].

غير بعيد عن ثالوث «الماء والخضراء والخد الحسن» تنشط المبادهات في جو الغناء والطرب، حيث يستفزِّها الإيقاع. فهذا أبو محمد غانم بن وليد المخزومي كان يتنفَّسُ الشعر، «فقال له عتيق المُغني المهدوي، وهو بالقصر: إني أحفظ بيتًا فلعَلك تذيِّله، وأدْخُله في طريقته، والبيت:

يا نائبَ الوجْه عن شمْس الضحَى غسَقا والبدْرُ لوْ كَلَّفُوه ذاك لمْ يَنُبِ

(45) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 1، ص 544 - 545.
(46) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 547.

فقال بديهة:

فـي غُـرَّةِ المَلِـكِ العالـي ومَنْظـرِه بَـدْرٌ يُعَطِّـلُ نُـورَ السَّـبْعَةِ الشُّـهُبِ
نَـرَى مُحَيَّـاهُ فـي ليْـلٍ فيُخْبِرُنـا على الحقيقة: أنَّ الشمْسَ لمْ تَغِبِ[47]

فـإذا كـان البيـت الأول يقيـم مفاضلة ثلاثيـة الأطـراف بين وجـه الحبيب والشـمس والقمـر، جاعلًا الوجه أبهى من الشـمس أحـرى القمر، فـإن المُذَيِّلَ تجـاوزه وغَزَلَه، إلـى أفق المَديـح، جاعلًا طلعَـة المَلِكِ البهيـة تَعَطِّلُ «السبْعَة الشُّهُب»، وفي هذا التجاوز تكمن نزعة المبادهة بين الشاعرين.

في جو هذا الطرب، يشارك أبو بكر محمد بن رحيم (ت 520هـ/ 1126م)، حيث ذيَّلَ - مرتجلاً - أبياتًا مُغَنَّاة[48].

يلتحم الارتجال الشعري أحيانًا بارتجال أفانين اللعب والطرب التي يبتدعها الملـوك في مجالسـهم الخاصـة، فيُبَادِهُ الإبـداعُ الإبـداعَ، مهما اختلفت وسـائل التعبير؛ فقد «اصْطبَح المعتصم - (بن صمـادح ت 484هـ/ 1091م) - يومًا مع ندمائه، وأظهَر صَبِيَّةً مَهْدَوية في أنواع من اللعب المُطْـرب، وحضر أيضًا لاعب مصري هنالك، فارتجل ابن الحدَّاد (ت 480هـ/ 1087م) يصِفُ ذلك:

وإنَّ لِـيَـوْمِـكَ ذا رَوْنـقًـا مـنـيـرا لـنـور الـضـحـى بـاهـرا
وأسْـمَـعْـتَـنـا لاحِـنًـا فـاتِـنًـا وأحْـضَـرْتَـنَـا لاعبًا سـاحِـرا[49]

أخيرًا تسفر المبادهة معلنة عن نفسـها - في مقامات الطرب هذه، إذ روى أبو الوليد الحسـين بن محمد بن الفرّاء الكاتب أنـه حضر مجلس عمه، «وعنده أبو عمر (بن درَّاج) القسطلي وأبو عبد الله المعيطي، فغنَّى المعيطي:

مـــروّع عـنـك كـلَّ يـوْمِ مُـخْـتَـمِـلٌ فـيـكَ كـلَّ لـوْمِ

(47) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 1، ص 536.
(48) ابن خاقان، قلائد العقيان، ج 2، ص 348 - 349.
(49) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 1، ص 451. وانظر: أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصـن الأندلس الرطيـب، تحقيق يوسـف الشيخ محمد البقاعي (بيـروت: دار الفكر، 1988)، ج 3، ص 263.

يـا غايتي فـي المُنَى وسُؤْلـي ... مـلـكْـت رِقِّـــي بـغـيْـر سَـــوْمِ

فأعجبنا بهذين البيتين، فقال أبو عمر أنا أضيف إليهما ثالثًا لا يتأخر عنهما، ثم قال:

تـــركْـــت قـلـبـي بـغـيْـر صبْـر ... فـيـك وعـيْـنِـي بـغـيْـر نـوْم

قال: فسُرِرْنَا بقوله، وقلنا: لا تَتمُّ القطعة إلاَّ به»[50].

لم تقف تجليات المبادهات في مدونة الشعر الأندلسي عند هذا الحد، حيث تجاوزت استدرار الموهبة الشعرية واستثارة كوامنها، لتستجيب لمقترحات الإجازات والتذييلات الطوعية، أو المبادرة إلى ذلك عفو الخاطر، تحت تأثير مغريات الطبيعة الفتانة، ومسرات مجالس الأنس والطرب والأدب، فأصبحتْ عند الملوك اختبارًا عسيرًا لتمييز الأصيل، والمُزَيَّف من مَواهِب الشعراء، خصوصًا حينَ تحُومُ حوْلَ الشاعر شُبْهَةُ السرقة والانتحال. ولعل أوَّل من أسَّس «محاكم التفتيش» لاختبار صدق التجربة الشعرية هو المنصور بنِ أبي عامر الذي أخضع صاعد البغدادي لامتحان العبقرية، جاعلًا المبادهة محَكًّا لا يُخْطِئُ، على قدر نجاح المرء فيه يُكرمُ أو يُهَان. ولم يسلم من هذا الاختبار العسير ابن دراج القسطلي على جلالة قدره، فهو «معدود من جملة العلماء والمُقَدَّمِيـَن، والمذكورين من البلغاء... وله طريقة في البلاغة والرسائل تدل على اتساعه وقوّته، وكان أول من مدح من الملوك المنصور ابن أبي عامر... وأول شعر مدحه به قصيدة يعارض بها أبا العلاء صاعد البغدادي، مطلعها:

أضـاءَ لهـا فجْـرُ النُّهَـى فنَهَـاهَـا ... عـن الدَّنِـفِ المُضْنَـى بحَـرِّ هَوَاها

وضلَّلها صبْـحٌ جـلَا ليْلـةَ الدُّجَى ... وقـد كـان يهدِّيهـا إلـيّ دُجَاهـا

فساء الظنُّ بجوْدة ما أتَى به من الشعر، واتُّهِمَ فيه... فسُعِي به إلى المنصور بأنه مُنْتَحِلٌ سارق، لا يَسْتحق أنْ يُثبتَ في ديوان العطاء، فاسْتحْضرَه .... واخْتبره، واقترح عليه، فبَرزَ وسَبق، وزالت التهْمَةُ عنه، فوَصَلَه بمائة دينار،

---

(50) الحميدي، ص 193.

وأجْـرَى عليه الرِّزْقَ، وأثبَتَه في جُمْلة الشـعراء، ثم لم يزلْ يشـهرُ ويجودُ شِـعْره فيما بعد».

في ذلك المجلس بين يدي المنصور... قال القصيدة المشهورة التي أولها:

حَسْبي رضاكَ من الدهر الذي عَتَبَا وعَطـفُ نُعْماكَ للحَظِّ الـذي انْقلبا

هي طويلة حسـنة، كرَّر فيها المَعْنى الذي اسْتُحْضِر من أجله، وتكذيب الدَّعْوَى التي قُذِف بها، ومنها:

وكيف أظْمَـا وبَحْـري زاخِـرٌ فِطَنًا إلى خيَالٍ مـن الضَّحْضاحِ قدْ نَضبَا
فإنْ نَأى الشَّـك عَنِّـي.. أوْ فَهَا أنذا مُهَيَّـأ لَجَلِـيِّ الخُبْـرِ مُرْتقِبـا
عبـدٌ لنعماكَ فـي فكّيْه نجْـمُ هُدى سارٍ لمَدْحكَ يجْلو الشَّـك والرِّيَبَا
إن شئتَ أمْلَى بديعَ الشعْر أوْ كَتَبَا أوْ شِئْتَ خاطبَ بالمَنْثور أوْ خَطَبَا[51]

على الميـزان ذاته عُرض ابن جاخ البطليوسـي الأمِّي، حيـن قصَدَ أبا عُمر عبَّاد (المعتضد) «فلما وصل ودخل عليه قال له: أجِزْ:

إذا مَـرَرْتَ بركْـبِ العِيـسِ حَيِّهَـا

فقال ابن جاخ في الحال:

يـا ناقتـي فعَسَـى أحْبَابنَـا فيهـا[52]

ربما يكـون مُتَّجَهُ الظنـة في إبداع ابـن جاخ هـو أمِّيَّتُه، كمـا أن اختيار ابن عبَّاد لدى امتحانه لموضوع اسْـتيقاف ركْب العِيس، قد يكون مَرَدُّهُ إلى مَرْجَعِيةِ الشاعر البدوية.

هكذا نجد أن اجتياز اختبار المبادهة ظل المفتاح السـحري لأبواب قصور السلاطين، مهما طال انسـدادها في وجوه الشـعراء، فهذا ابن حمديس الصقلي يقول:

---

(51) الحميدي، ص 110 - 112.

(52) المصدر نفسه، ص 405. ثم زاد:

ياناقُ عوجي على الأطلال علَّ بها منهم غريب يراني كيف أبكيها....

«أقمتُ بإشبيلية لمَّا قدمْتُها على المُعتمد بن عبَّاد، لا يلتفتُ إلي، ولا يعبأ بي، حتى قنعتُ بخيبتي مع فرط تعَبي، وهَممْتُ بالنكوص على عَقِبي، فإني كذلك ليلة من الليالي في منزلي، إذ بغلامٍ مَعَه شمْعَةٌ ومَرْكوب، فقال لي: أجِبْ السلطان، فرَكبْتُ من فوْري، ودَخلتُ عليه، فأجْلسني على مَرْتَبَةٍ من فنكٍ، وقال لي: افتحْ الطاق التي تلِيكَ، ففتحْتُها، وإذا بكور زجاج على بعد، والنارُ تلوح من بابيْه، وَوَاقَدَةٌ تفْتحُهما تارة، وتسُدُّهما أخْرى، فحين تأمَّلتُها، قالي لي:

أجِزْ: انظرْهُما في الظلام قدْ نَجَمَا

فقلت: كما رَنَا في الدّجُنَّة الأسَدُ

فاستحسن ذلك، وأمَرَ لِي بجائزة سَنِيَّةٍ، وألْزَمَني خِدْمَتَهُ»[53].

تقديسًا لهذه المبادهات المتأصلة في الذهنية الأندلسية نجدهم يغتفرون في سبيلها الهجاء ويستبيحونه، على الرغم من نفورهم منه، وتورعهم المعلن عنه، في أغلب مؤلفاتهم[54]. فبينما كان أبو بكر محمد بن المنخل المهري الشلبي (ت 560هـ/ 1165م) يلوم ابنه ويعنّفه على توتر علاقته بزميل له من بني المَلاَّح، سمِعَ نقيقَ الضفادع يرْتفعُ قريبًا منهما، فانْخَرطا في مُبادهة لاشعورية حول هجاء بني الملاَّح، جاعلين ذلك النقيق مِقْدَاحًا لشرَارَةِ القرائح، فانْطلقا: أبو بكر في الشطر الأول، وابنه في الثاني، قائلين:

تَنُوحُ ضفادِعُ الوادِي ... بِصَوْتٍ غيْر مُعْتادِ
كأنَّ ضجيجَ مِقْوَلِهَا ... بَنُو المَلاَّحِ في النَّادي

فقال له أبوه: أحسنتَ، والله ما منها قسيمٌ إلا وقد أجَزْتَه على ما وَقَعَ عليه خاطِري»[55].

---

(53) المقري، نفح الطيب، ج 2، ص 416.

(54) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 230 : انظر قوله: «وليس الهجاء مما يليق في هذا الديوان...».

(55) ابن سعيد المغربي، رايات المبرزين، ج 1، ص 92.

إن المبادهة - كما يوحي أبو بكرٍ بذلك - هي انخراط بين الطرفين في عملية تَخَاطُر، يَحْدسُ فيها الأخيرُ ما يُفَكِّرُ فيه سابقُه، بحسب مقتضيات السياق.

غير بعيد عن المبادهة بين الأب وابنه، نورد مبادهة علي بن سعيد، مع والده حين سافرا - وهما بالأندلس - «في البرية التي بين نهر وادي المنصورة، ولورقة، وهي مَجَرُّ العَوَالي، ومجْرَى السوابق، لغارات النصارى من الإسبان المُنْقَضِّينَ على حُدود الأندلس، فقال الوالد:

وَمَجْهُولَةٍ مُعْرُوفَةٍ بِتَوَجُّسٍ يَصيرُ لهَا قلبُ الشجاعِ جَبَانَا

ثم سأل ابنه أنْ يُجِيزَهُ، فقال:

لبسْتُ بها شمْسَ الظهيرة حُلَّةً مذهبة حيث الهجير كسانا
وقدْ ثارَ من وقْع السّنابِكِ قَسْطَلٌ تخالُ لتِلْكَ النَّارِ منهُ دُخانَا
ولا سمع إلا وهوَ سامٍ مُذَلَّلٌ يُراقبُ أنْ يَلقَى الحِمَامَ عِيانا

فقال أبوه: هذا طِرازٌ من الشعْر يَعْجزُ عنه أبُوكَ، وأعْجَبُ ما في الشأن نظمُه في هذا المَكان»[56].

هنا تؤطر هذه المبادهة مفاضلة إبداعية بين الأب وابنه، يعترف في نهايتها الأصل للفرع بالتفوق، ولا سيما أنه يخلق موازنة دقيقة بين استجابة البديهة في السَّرَّاء، واستجابتها في الضَّرَّاء، مُسْتَنْبطًا بحسه المُرْهَفِ ما بيْن إلْهَامِ المَكان المَرْغوب فيه كما رأينا سابقًا، وبين إلْهام المَكان المَرْهوب، كما هيَ الحال هنا، إلا أن الأندلسي يبرهن دائمًا على أن طبْعه الأدبي مُسْعِفٌ «ببدائع البداثه» على كلِّ حال، وفي أيِّ زمان أو مكان، فكلا عبقرية المكان ورهوبته ملهمة، ويؤكد ذلك قصة المبادهة بين ابن خفاجة، وابن وهبون، وهما في مَهَبِّ المَوْت المُتَرَبِّص بهما، حين كانا في رحْلةِ الفِرَار مِنْهُ إليْه؛ فقد كان عبد الجليل بن وهبون فاقد الوعي، مُسْتَطار الفؤاد، أمام الرعب المُحْدِق بهما، بينما كان ابن

(56) محمد عبد الغني حسن، ابن سعيد المغربي: المؤرخ، الرحالة، الأديب (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1969)، ص 85 - 86 - بتصرف.

خفاجة متماسكًا أكثر من صاحبه، وقد حاول إلهاءَه، وتسليته بمختلف الوسائل، بما فيها المُبَادَهَة والمُطارَحَة الشعرية، فأجْبَلَ صاحبُه، ولم يَدْرِ حَقِيقَة النظم ولا مَجَازَه، «إلى أنْ مَرَّا عَلَى مَشْهَدَيْن عليهما رَأسَانِ بَادِيانِ، وكأنهما بالتحْذير لهما مُنَادِيانِ، فقال أبو إسحاق:

ألا ربَّ رأسٍ لا تَزاوُرَ بَيْنَه وبَيْنَ أخِيهِ والمَحَلُّ قَريبُ
أنَافَ بـه صَلْدُ الصَّفا وهْوَ مِنْبَرٌ وقامَ على أعْلاهُ وهْوَ خَطِيبُ

فأجابه ابن وهبون:

يقولُ حَذارِ لا اغْتِرَارَ فطالَمَا أنَاخَ قَتِيلٌ بِي ومَرَّ سَلِيبُ
ويُنْشِدُنا: «إنَّا غَريبَانِ هَا هُنَا وكُلُّ غَرِيبٍ للغَرِيبِ نَسِيبُ»
فإنْ لمْ يَزُرْهُ صَاحِبٌ وحَلِيلَةٌ فَقَدْ زَارَهُ نسْرٌ هُناكَ وذِيبُ
فهَا هُو أمَّا مَنْظرًا، فهْوَ ضَاحِكٌ إلَيْكَ وأمَّا نصْبةً فكَئِيبُ»[57]

صدق حدسُ ابن وهبون وزَجْرُه المُنْبَنِي على قِرَاءَةِ المَشْهَدِ الرَّهِيبِ، فكانَ هو القتيل، وكان ابن خفاجة هو السليب، فأقامَ عبد المجيد هنا «ما أقام عسيب»، يناجي روح امرئ القيس في أبياته المعروفة.

من هذه المُبادهات المُنْبَثِقة في اللحظات الحَرِجَةِ أن أبا عبد الله محمد بن عبد ربه (ابن أبي الحسين)، من أحفاد صاحب **العقد الفريد**، روى عنه رفيقه القرموني، قال: «اصْطَحَبْتُ معه في المَرْكب من المَغْرب إلى الإسكندرية، فلمَّا قَرَّبْنَا منها هاجَ علَيْنا البَحْر، وأشْفَيْنا على الغَرَقِ، فلاحَ - ونحْنُ على هذه الحال - مَنَارُ الإسكندرية، فسُررْنَا برُؤْيَته، وطمعْنا بالسلامة، فقال لي: لا بُدَّ أنْ أعْمَلَ في المَنَار شيْئًا، فقلتُ له: أوَ عَلَى الحَالِ التي نحْنُ فِيها؟ فقال: نعم، قلتُ فاصْنَعْ، فأطرَقَ ثُمَّ عَمَلَ بَدِيهًا:

للهِ دَرُّ مَنَارِ اسْكَنْدَرِيَةَ كَمْ يَسْمُو إليْه علَى بُعْدٍ مِنَ الحدَقِ[58]

(57) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2 (القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، النص 87، ص 136.
(58) المقري، نفح الطيب، ج 2، ص 118.

أخيرًا أجدني مضطرًّا إلى التوقف بهذه التداعيات المُغْرية عند هذا الحد، على الرغم من أن أمْثلة المُبَادَهَات الشعرية متوافرة ومتنوعة، وأبواب التحليل والتأويل مفتوحة، لأن الموضوع ظل بعيدًا عن متناول الدارسين، مع أنه جدير بالتناول.

هنا لا بد - بعد هذا الغيض من ذلك الفيض - أن أُعرب عن عدم مشاطرتي ابن بسام رأيه الذي يُقَلل فيه من قيمة « البدِيهة والارتجال في هذه الأشعار الأندلسية»[59].

ثالثًا: مبادهات الخطباء: جدل الخَطْب والخُطَب

لعل الخطابة أوشج آصرة بالمبادهات من الشعر، لأنها ترتبط في جذرها اللغوي بالتخاطب تعبيرًا وتداولًا، وبالخَطْبِ الملم باعثًا. وهي أعرق من حيث النشأة، لأن الخطاب الشفهي سابق على المكتوب، كما أنها أسبق في الفضاء الأندلسي، وألصق بالمبادهات فيه، حيث ولدت الأندلس العربية الإسلامية على إيقاع خطبة طارق بن زياد الذائعة الصيت التي ارتجلها أمام جيشه في موقف ضَنْك مهول، يُزبد فيه البحر من ورائهم، ويُرعد العدو من أمامهم[60].

زيادة على مكانة الخطبة بين مصاقيع الجاهلية، جاء الإسلام فعزز موقعها في الثقافة العربية الإسلامية ومناخها الحضاري؛ إذ رسَّمها شَعيرةً دينية في الجُمُعات والأعياد، إضافة إلى ما تقتضيه سياسة الدول، ومتطلبات الاجتماع والعمران البشريين، وتفاعلاتهما الإنسانية.

هكذا «اقتضت الظروف السياسية والمناسبات الدينية والاجتماعية في الأندلس وجود خطابة تُذْكِي روحَ الجهاد في الحروب، وتُطْفي لهيبَ العصبية في السِّلْم، فأصبح للخطيب شأوٌ اجتماعي كبير، يوازي به مكانة الكاتب، بل يفوق مكانة الشاعر»[61].

---

(59) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 4، ص 27 - 28.

(60) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 112.

(61) مصطفى الزباخ، فنون النثر الأدبي بالأندلس في ظل المرابطين (الدار البيضاء: الدار العالمية =

يتجلى ما للخطابة من دور فاعل في التأهيل للمناصب السامية في الأندلس عبر صعود منذر بن سعيد على جناحيها، إلى منصب قاضي الجماعة في عاصمة الدولة الأموية، خلال أوج عزتها، وقضية خطبته أمام عبد الرحمن الناصر، في حفل استقبال وفود النصارى مشهورة، بعد أن ارْتجَّ على أبي علي القالي فوق المنبر، إحساسًا بجلال المقام، وهنا «يذهب مؤرخونا إلى أنَّ جَاهَهُ كله قام على الخطابة»[62].

هذا مع العلم أن سر شهرة هذه الخطبة وتألق اسم صاحبها بها، في الحقيقة لا يرجع إلى الخطبة في حد ذاتها، بقدر ما يرجع - في نظري - إلى عنصر المبادهات الذي أضفى عليها جوًّا غرائبيًّا، منحها ذلك الدوي الإعلامي الكبير.

تأسيسًا على ذلك، فإننا سنبني هذا المبحث على هذه الخطبة بعينها، لأنها أفضل مثال على حضور المبادهات في فن الخطابة في الأندلس، حيث تتأطر ضمنها المفاضلة بين المشرق والأندلس، بما يكتنفها من حساسية نفسية كان لها دور كبير في إذكاء عبقرية منذر بن سعيد البلوطي (ت 355هـ/ 966م) في اللحظة الحاسمة، «وذلك أنَّ الحَكَم المُسْتَنْصِر كان مشغوفًا بأبي علي القالي، يؤهله لكل مُهِمّ في بابه، فلما وَرَدَ رسولُ ملك الروم أمَرَهُ عند دخول الرسول إلى الحضرة، أنْ يقومَ خطيبًا بما كانت العادةُ جارية به»[63].

فهو - في نظره - وحده المُؤَهَّلُ لمثل هذا المقام الجليل، «لأنه ضيْفُ الخلافة، وأمير الكلام، وبحر اللغة»[64].

يستوحى من هذا أن أبا علي القالي(ت 356هـ/ 967م) وجد الوقت ليُزَوِّي ويُرَوِّي أفكاره، وينسّق كلامه، ولو ذهنيًا على الأقل، لأنه أُخْطِر بالموضوع قبل إبّانه، ولم يؤخذ على حين غرَّة، وهو عارف بمدارات هذا

= للطباعة؛ بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر، 1987)، ص 210.

(62) الزباخ، ص 211.

(63) الحميدي، ص 348.

(64) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بمطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشرقاوي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2001)، ص 114.

النوع من المواقف الخطابية ومآلاته، ومع ذلك، فإنه «لما كان في ذلك الوقت، وشاهد الجَمْعَ، وعايَنَ الحَفْلَ، جَبُنَ، ولم تَحْمِلْهُ رِجْلاهُ، ولا سَاعَدَهُ لِسَانُه»[65].

«فقامَ رحمه الله وأثنى على الله، وصلَّى على النبي صلى الله عليه وسلم، ثم انقطع، وبُهِتَ، فما وَصَلَ إلا انْقطع»[66].

هنا أصبحت هيبة الدولة الأندلسية في مَهَبِّ الريح، أمام ضيوفها، رسل ملك الروم، المنْبهرين بِرُقيِّها، والمُلقين بأيديهم إذْعانًا لسلطانها، فكان لا بد من وجود أندلسي غيور ينقذ الموقف أمام الأغراب «فلما رأى ذلك منذر بن سعيد قامَ بذاته، بدَرَجَة من مِرْقاتِه، فوصَلَ افتتاح أبي علي البغدادي، بكلام عجيب، ونادَى من الإحْسان في ذلك المَقام كلَّ مُجيب»[67].

هكذا يكون هذا الخطيب الأندلسي، حين «ارتجل خطبة بليغة على غير أهبة»[68]، قد حقق أكثر من هدف، ورمى سربًا من الطيور بحَجَر واحد، فقد أثبَتَ لحُكَّام الأندلس، من خلال هذه المبادهة الرائعة، أن بين رجالهم مَنْ هو أوْلى بالتقديم، من وافِدِ الخِلافة البَغدادية وعالِمَها المشهور، وأن عقدة النقص تجاه المشرق قد آنَ لها أن تنعكس، وهنا تكون رمزية المِرْقاة الثانية التي قام عليها منذر، والمرقاة الأولى التي انتصب عليها البغدادي، رمزية مقلوبة الدلالة، في سُلَّمِ مِنْبَر المبادهات في الخطابة العربية.

هذا ما يُعْطي أيضًا شعورًا بتفوق بديهة البلوطي، على رَوِيَّةِ البغدادي، وذلك جوهر المفاضلة المركّبة هنا.

زد على ذلك أن هذا الأندلسي برهن - من جهة ثالثة - على أن قدرته الارتجالية عملة ذات وجهين وسلاح ذو حدين، إذ أعرب عن ازدواجية بديهته المتوافرة في الخطابة والشعر معًا، وذلك ما ليس متاحًا لجميع العلماء والبلغاء، وتلك مفاضلة أخرى.

---

(65) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 348.
(66) المصدر نفسه، ص 114.
(67) المصدر نفسه، ص 114.
(68) الحميدي، ص 348.

كما أنه أوضح أن العلم وحده لا يكفي، في مثل هذه المواقف الرهيبة، وإنما لا بد من تكوين نفسي متوازن في بناء الشخصية، يضمن لها رباطة الجأش، مدعومًا بفيوضات الطبع التي تضمن للعبقرية توقّدها وللذهن صفاء مرآته، وهي موازنة عميقة بين العلم والطبع.

اختزل هذه الأبعاد كلها في القصيدة التي ذيَّل بها خطبته، فجاءت جزءًا ملتحمًا عضويًّا ببقية فقراتها، وهو ما يسوغ قراءتها هنا في مبادهات الخطباء، لا في مبادهات الشعراء، فاسمعه يقول بحسب رواية الحميدي، معرضًا بعقدة الأندلس تجاه المشرق:

هذا المقالُ الذي مَا عَابَهُ فنَدُ ... لكنّ صاحبَه أزْرَى به البَلَدُ
لو كنتُ فيهمْ غريبًا كنتُ مطّرَفًا ... لكنني منهمُ فاغتالني النكدُ[69]

القطعة الثانية برواية صاحب المَطْمَح تُسَجِّلُ ملابسات موقفه ذلك:

مَقالٌ كحَدِّ السيْف وسْط المَحافِلِ ... فرَقْتُ به ما بينَ حَقٍّ وباطِلِ
بقلبِ ذكِيٍّ تَرْتَمي جَنَبَاتُه ... كَبَارِقِ رَعْدٍ عنْدَ رعْشِ الأنَاملِ
فما ضَحضَتْ رِجْلِي ولا زَلَّ مِقْوَلِي ... ولا طَارَ عَقْلِي يومَ تلكَ البَلابِلِ[70]

مهما يكن، فإن هذه الخطبة البديهية، بنثرها وشعرها، آتت أُكلها ضعفين، من خلال تأثيرها الفعَّال في نفسية المتلقين عمومًا، وذوي السلطان خصوصًا، بمن فيهم رسل الروم، والناصر والمستنصر معًا، إذ «اتَّفَقَ الجميعُ على اسْتحسانه، وجمال اسْتِدْراكه، وصَلّبَ العلجُ، وقال: هذا كبْشُ رجال الدولة»[71]، «وخرَجَ الناسُ يتحَدَّثون عن حُسْن مَقامِه، وثبات جَنانِه، وبَلاغة لِسانه».

كان الخليفة الناصرُ لدين الله أشدَّ تعَجُبًا منه، وأقبل على ابْنه الحَكَم،

---

(69) الحميدي، ص 349.

(70) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 115 - 116.

(71) الحميدي، ص 348.

ولم يكـنْ يثبت مَعْرفة عيْنِه، وقد سَـمِعَ باسْـمه، فقـال الحَكَم: هـذا منذر بن سـعيد البلوطي، فقـال: «والله لقد أحْسَـنَ ما أنشـأ، ولئِـنْ أبْقاني اللـه تعالى لأرْفَعَنَّ من ذِكْـره، فضَعْ يَدَكَ يا حَكَمُ عَليْه واسْـتخْلِصْه، وذكِّرْنِي بشـأنه، فما للصَّنِيعَةِ مَذْهَـب عنه، فلمَّا انْتَهَـى النَّاصرُ إلى الجامـع بالزَّهْرَاء، وَلاَّهُ الصلاةَ فيـه والخُطبـة، ثـم تُوفـيَ محمد بـن عيسـى القاضـي فـوَلاّه قضـاءَ الجَماعة بقرطبـة، وأقـرَّهُ علـى الصـلاة بالزهـراء»[72].

فانظر إلـى هذا الرَّجـل المتحدر مـن فحص البلـوط الذي جـاء إلى هذا المَحْفـل والخليفـة لا يعـرف وجهَه، ثم تحَـوَّل فجأة، بقدرة خطيب، وبسـحر بديهـة، إلـى «كبش رجـال الدولـة»، وقاضـي قضاتها، وإمـام عاصمتهـا، فهل يسـاوِرك الشَّـك فـي أن خطبته لـو كانت مكتوبـة، تسـتطيع أن تحقـق له هذا المجد؟

على كل حال، يبقى الحُكْم الملائم على هذه الخطبة هو ما حَزَّ به الخليفة الناصـر مفْصلَ الصواب، حين قال: «والله لقد أحسـن ما شـاء، فلئِنْ كـانَ حَبَّرَ خُطبته هذه وأعدَّها، مخافة أنْ يَدُورَ ما دَار، فتلافَى الوَهَنَ، فإنه لبديعٌ من قدرته، واحْتياطه، ولئِنْ كانَ أتى بها على البديهة لوَقْتِه، إنه لأعْجَبُ وأغرب»[73].

الواقع أن صفات البداهة وجيشـان الخاطر، ورباطة الجأش، والصدق في المواقـف، ظلت سـمات مميزة لمنذر بن سـعيد، ترافقـه في حياته، غيـر متأثرة بالعـوارض الخارجية، حتـى ولو كلَّفـه ذلك مواجهـة ولِيِّ نعمته عبـد الرحمن الناصر، عندما انشـغل بإنشـاء مدينة الزهراء عن شُـهُود الجمعة، فـأرادَ القاضي البلوطـي وعْظه وتقريعَه، «فابْتدأ أوَّلَ خُطبته بقولـه تعالى: ﴿أتبنون بكل ريع آية تعبثون﴾[74]، ووصل ذلك بكلام جَزْلٍ، وقول فصْلٍ، جاشَ به صدرُه، وقَذَفَ به على لِسانِه بَحْرُه»[75].

---

(72) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 116.
(73) المقري، أزهار الرياض، ج 2، ص 276.
(74) القرآن الكريم، «سورة الشعراء،» الآية 128.
(75) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 116 – 117.

إذا رجعنا إلى نص الخطبة، سنجد أن ارتجالها لم يؤثر في بنائها ومُلامَسَتِها لمقتضيات المَقام، حيث حقق براعة الاستهلال حين قال: «أمَّا بعْدُ، فإنَّ لكلِّ حادثة مَقامًا، ولكلِّ مَقام مَقالًا، وليس بعد الحق إلا الضلال، وإني قمتُ في مَقام كريم، بين يدَيْ مَلِكٍ عظيم، فاصْغُوا إليَّ بأسْماعكم، وأمِّنُوا عليَّ بأفْئِدَتكمْ»[76].

ثم تَخَلَّصَ إلى صُلْبِ المَوضوع: «وأنا أذَكِّرُكم نِعَمَ الله عليكم، وتَلافِيه لكمْ بخلافة أمير المؤمنين، التي أمَّنَتْ سِرْبَكم، ورَفَعَتْ خوْفَكم، وكنْتمْ قليلًا فكَثَّرَكم، ومُسْتَضْعَفِين فقَوَّاكم، ومُسْتَذَلِّين فنَصَرَكم... فقدْ فتَحَ الله عليكمْ أبوابَ البَركات، وتَوَاتَرَتْ عليكمْ أسْبابُ الفُتوحات، وصارت وُفودُ الروم وافدةً عليكم، وآمَالُ الأقْصَيْنَ والأدْنَيْنَ إليكمْ ... ولِهذا الأمْر ما بَعْدَه... فاسْتعِينُوا على صَلاح أحْوالكم بالمُناصَحَةِ لإمَامَكم»[77].

على ذكر رباطة الجأش والقدرة على الارتجال، على الرغم من رَهَبُوت الاحتفال، أعتقد أن وصف ابن شهيد وابن أبي الخصال استوحيا وصفهما لهذه الحال من مشهد هذا الموقف الذي نَشَبَ فيه أبو علي القالي، وفازَ فيه منذر بن سعيد البلوطي، حيث يقول أبو عامر: «وإنما يَتَبَيَّنُ تقصيرُ المُقصِّر، وفضْلُ السابق المُبرّز، إذا اصْطكت الرُّكَب، وازْدَحَمَت الحِلَق، واسْتعْجلَ المَقال، ولم تُوجَدْ فُسْحَة لِفِكْرَةٍ، ولا أمْكَنَتْ نَظْرَةٌ لِرَوِيَّةٍ، أو في مَجالس الملوك....فإنه يقعُ فيها، ويَجْري لديْها ما لا يَنْفَعُ له الاسْتعدادُ، ولا ينفذُ فيه غيرُ الطبْع والغريزة المُتَدَفِّقَةِ، ... وأهْلُ الصَّنْعَة خُرس، لا تسْمَعُ لهم أي جَرس»[78].

المشهد ذاته يعيد رسمه ابن أبي الخصال، مفاضلًا بين الصابي والبديع، قائلًا: «فلعل أبا الفضْل لو الْتَفتْ حَلْقَتَا البطانِ، وغَشِيَتْهُ مَهابةُ السلطان، وأسِرَ في تلك المَحافلِ أسْرَ القِدِّ والحِلَق، ورَمَتْه الملوك ذوو التيجان بالحدَق، وفوجئَ على غرَّة بإحْدَى الكُبَر، ورُمِي بأمْر الملك، وإنما هي واحدة كلمْح

(76) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 114.
(77) المصدر نفسه، ص 114 - 115.
(78) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 1، ص 181.

البَصر، أسْلمَتْهُ خواطِرُه إلى الحَصَر، وذهلَ عنْ تِلكَ المُلَحِ واللُّعَبِ، وكُسِفَ رَوْنَقُ تِلك النُّتَفِ والشُّعَبِ»[79].

فهذه في الحقيقة هي مواقف المبادهات التي يُكرَم فيها المرء أو يُهان.

الواقع أن موهبة الخطابة لم ينضب معينها في الأندلس، بمجرد موت منذر بن سعيد، بل «جعلها كلمة باقية في عقبه»، حيث نجد أن المستظهر بن هشام الأموي (ت 414هـ/ 1023م، عن23سنة)، «كان - على حَدَاثَةِ سِنِّه - ذكِيًّا، يَقِظًا، لَسِنًا، حَسَنَ الكلام، جَيِّدَ القريحَة، مَليحَ البَلاغة، يَتَصَرَّفُ فيما يَشاءُ من الخطابة، بديهة وروية»[80].

كما أن أبا الربيع الكلاعي كان من بيْن حُلاَهُ صِفَةُ «الخطيب»، وخصوصًا في المناخ المُحْتَدِم المَشْحُون، الشبيه بما كان يَكْتَنِف منذر بن سعيد، حيث «كان هو المُتَكَلِّمُ عن الملوك في مَجالسهم، والمُبِينُ عنهم لمَا يُرِيدُونَه في المَحافِل على المِنْبَر، وليَّ الخِطابة ببلنسية»[81].

رابعًا: مُبادَهات المُتَرسِّلِينَ: سِباق الكلِم والقَلم

أبت المبادهة في الأدب الأندلسي إلا أن تكون طابَعًا مُتَحَكِّمًا في ذِهْنِية القوْم، باعتبارها مَظهَرًا من مَظاهر المفاضلات المتجذرة في نفوسهم النزّاعة إلى الأفضل، وهكذا طاولت هذه الظاهرة كتاباتِ المُتَرَسِّلِينَ، كما تغلغلتْ في قصائد الشعراء، وخُطَب الخطباء، بحسب ما مرّ بنا آنفًا.

هذا مع أن الترسل - في نظري - يحتاج من التروِّي إلى ما لا يحتاج

(79) مصطفى الطاهري، «التعريف بنص نقدي أندلسي من القرن الخامس الهجري،» ورقة قدمت إلى: ندوة الأدب القديم أية قراءة؟: أعمال الندوة المنعقدة أيام 12 - 13 و14 فبراير 1993 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بعين الشق، الدار البيضاء (الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة عين الشق، 1993)، ص 65.

(80) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 1، ص 32.

(81) ابن الأبار، ص 201.

إليه الشعر والخِطابة، لأن حُمُولته الفكرية وضوابطه الإدارية ومراسيمه المتبعة وتقنياته الفنية المُقعَّدة، كلها مُثبِّطات تُبْطِئ بالقلم، وتُثْقِل الخاطر، بما تقتضيه من تَخَيُّل وتفكير. ومع ذلك كله، يظل البليغ الحَقُّ - في عُرْف الأندلسيين - «منْ تشْكُو يَدُهُ سُرْعَةَ خاطره، ويَغْمُرُ الدُّرُّ أرْضَ قرْطاسِه بمَوَاطِره، إنْ دَعَا البَيَانَ أجَابَه طائعًا، وانْثَالَ عليْه منْ كُلِّ فَجٍّ طالِعًا، فإنْ أطالَ في الخِطاب مِلَكَ أعِنَّةَ القُلوب، وإنْ أوْجَزَ واخْتَصَرَ، لمْ يُخِلَّ بالمَعْنَى المُرَاد ولا قَصَّر، فاسْمَعَ باللفظ الفَصِيحِ، حَقِيقة المَعْنَى الصَّحِيح»[82].

هنا ينطرح السؤال المشروع عن مَصْدَر هذه البلاغة ومَأتَاها، صارخًا بالبليغ: «من أين لك هذا؟»، وكأن أبا إسحاق البونسي اسْتشْعَر هذا السؤال المُلِح، فاعْتبر البلاغة «كنز الكتَّاب» الذي عليه مَدَار مُؤَلَّفِه، وبما أن «الكنز» «مضْنون به على غيْر أهْلِه»، فقد اعْتبرَها سِرًّا روحانيًّا، يتأبَّى على الإدْراك بالوسائل الحِسِّية: «فالفصاحة مَيْدانٌ لا يُقْطَعُ إلا بسَوابق الأذْهَان، ولا يُسْلَكُ إليْه إلا ببَصائِرِ البَيَان، كما أنَّ البَلاغة كَنْزٌ لا يَصِلُ إليه إلا الجَهَابِذَةُ الحُذَّاق، ولا يُتَنَاوَلُ بالأيْدِي، ولا يُبْصَرُ بالأحْداق»[83].

إن هذا السرَّ الذي - بحَسَبِه - تَتفَاضَل القرائح، في حَلَبات مَيادين الفصاحة والبلاغة، ما هو إلا هِبَة رَبَّانِيَّة، فـ «قدْ بَايَنَ الله - سبحانه - بيْنَ الخواطِر، كمَا بَايَنَ بيْنَ البَصائِر، فجَبَلَ بعْضَها على الفَهْم والبَيَان، فظهَرَ فيه واسَتبَان، وجَبَلَ بعْضَها على الجَهْل والعَيِّ، فمَا تَعْرِفُ الرُّشْدَ من الغَيِّ، ولا المَكْرُوهَ من المَحْبُوب، ولا المَتْرُوكَ من المَطْلوب»[84].

إذا انتقلنا من هذه التوطئة النظرية إلى النماذج الشاهدة، على اعتماد الأندلسيين للمبادهة محكًّا للتفاضُل، ومَعْرضًا للتفاخُر بالمواهب، فإننا سنجد أن دَعْوَى الارتجال في الترسل قليلة مقارنةً بالشعر مثلًا، نظرًا إلى ما يكتنف هذا النوع الكتابي من مصاعب أشرنا إليها قبل قليل. ومع ذلك، فإن ابن الجزيري انبرى لكتابة

(82) البونسي، ص 78.

(83) المصدر نفسه، ص 78.

(84) المصدر نفسه، ص 97.

رسـائل الفتْح بديهة، حين طلب منه المنصـور بن أبي عامر ذلـك[85]، وابن زيدون علـى الرغم من حرصه الملحوظ آنفًا على تخْبير الكتابة، حتـى لا يَنْحَطَّ عن بُرْجه الإبداعي العالـي - فإنه يُوحِي - أحيانًا - باعتمـاده الارتجال، حين يقول في ختام إحدى رسـائله للمظفر بن الأفطس (ت 460هـ/ 1068م): «هذا - أعزك الله - ما اقتضَبْتُه القريحة، عند اقتضائها، وأجَابَتْنا به البديهةُ عند اسْتدْعائها، والذِّهْنُ عَليل، والطبْع كليل، والرَّوِيَّةُ فاسدة، وسوقُ الأدَب - إلا عنْده - كاسِدَة»[86].

كما أن المسـتظهر عبد الرحمن بن هشـام الأمـوي (ت 414هـ/ 1023م) قبل هؤلاء «كان - على حَدَاثة سِنِّه - ذكِيًا يَقِظًا لَسِنًا حَسَنَ الكلام، جَيِّدَ القريحة مَلِيحَ البَلاغة، يَتَصَرَّفُ فيما شـاءَهُ مـن الخِطابَة بديهة وروية، ويصـوغ قِطَعًا من الشعْر مُسْـتجادَة، وقد اقْتَضَبَ بحضْرَةِ الوُزَراء في أيامِه عدة رسائل وتوقيعات، لم يُقَصِّرْ فيها عـن الغاية»[87]. قوله بحضرة الوزراء ينفي عن المسـتظهر ظنة أن تكون رسـائله الرائعـة مُنْتَحَلة له بأقلام غيره، بحسـب ما كان يُشـاعُ عنه أحْيانًا، ومـن هنا يكـون اقتضابه لهذه الرسـائل داخل في بـاب المبادهة، باعتبـاره رفعًا للتحدي، واستعراضًا أمام من يغضُّ من صدقية بَديهته.

يؤكد ذلك قول أبي عامر بن شهيد إنه «كان يُتَّهَمُ في أشْعاره ورسائله، حتى كتـب أمَانَ يعْلى بن أبـي زيد حين - وفَدَ عليْـه - ارْتجالًا، فعَجـبَ أهْلُ التَّمْييز منه، وأمَّا أنـا فكنْتُ بَلوْتُه، وكـان وُرُودُ يَعْلَى فَجْأةً، ولمْ يَبْرَحْ منْ مَجْلسـه حتى ارْتَجَلَ الأمَانَ، وأنا - والله - أخافُ أنْ يَزِلَّ، فأجَادَ وَزَاد»[88].

يبدو أنْ ليس هذا هو الأمير الأندلسـي الوحيد القادر علَى ارتجال رسـائله وتوقيعاتـه، فأبو المطرف بـن الدباغ يروي أنـه رأى المُتَوَكِّل بـن الأفطس يوقِّع على ظهْـر كتاب ورَدَهُ مـنْ ابنه العباس، دَخَلَ فِيـهِ «دُونَ عنْـوَانٍ، ولا دُعَاء، ولا سَـلام، وأنا أتَعَجَّـب من كَتْبِه تلـك الفِقَرَ معَ فـرْط الضَّجَر: قبُولـي لتَنَصُّلِكَ منْ

(85) الحميدي، ص 112.

(86) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 1، ص 247 - 248.

(87) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 32.

(88) الحميدي، ص 26.

ذُنُوبكَ مُوجِب لِجَراءَتِكَ عليْها، وعَوْدَتِكَ إليهـا، ... ومتى ترْجِعُ إلى ما وَعَدْتَ به منْ نَفْسِكَ، وصَدَّرْتَ به كتبَكَ؟ فأنَا المُريحُ - والله - نفْسِي منْ شَغبِكَ، وإنْ تَكُنْ الأخْرَى فهو لكَ الحَظُّ الأوْفَى، فاخْتَرْ لِنفْسِكَ أيَّ الأمْرَيْن تَرَى»[89].

لعل مُكاتبة ابْنَيْ حَزْم: أبي محمد وأبي المغيرة، تعتبرُ - في نظري - أدْخَل في المبادهات، لأن أبا محمد ما رُؤِي «أسْرَع بديهة منه»، ومع ذلك فإن ابن عمه أبا المغيرة يبادهه في المراسـلة هكذا: «ومَنْ لَكَ بأنْ نَصْبِرَ عليْكَ، ونَتَأنَّى بكَ، وهذا الجَوابُ - كما تـرَاهُ - ابْن الوَقْت، ونَتِيجة السـاعة، ونَفْثَة مَنْ لا يَخْرُجُ له الكلامُ عنْ طاعَةٍ، ومنْ تشْغَلُه عن التفاسير كُلَفُ السُّلْطان، وتُثْقِلُهُ أعْبَاءُ الزَّمَانِ، كادَ يَنْتَقِشُ في ظهْر كِتَابِكَ قبْلَ حُصُولِه بيَدِي»[90].

هذه مبالغة كبيرة من أبي المغيرة، والعجب أن ابن حيان القرطبي يحكم له بالسـبق على ابن عمه أبي محمد بن حزم، حيث يقول إنه «جَـرَتْ بينهما هِنَاتٌ ظَهَرَ عليه فيها أبو المغيرة، وبَكَّتَه، حتى أسْـكَتَه، لأنه كان أنْبَه من أبي محمد في حُضور شاهِدِه، وذكاءِ خاطره»[91].

هذا أبو عبد الله محمد بن مسـلم الداني، سـمع بوفاة أحد سادة الأندلس، وهو على جناح سـفر، فارتجل رسـالة، متحدثًا عن ملابسـاتها، قائـلًا: «فلزمَنِي الكِتَابُ إليه، فكتبتُ ورِجْلي في غَرْز الواثِبِ، وهنا قِيلَ سقط الراكب، فإنْ كانت سَـقْطة في كلامي، أوْ عَثْرَة من أقلامي، فإنما أوْجَبَتْها حَفْحَفَةُ السَّـيْر، ومُسَـابَقَةُ السَّيْل»[92].

الحقيقة أن هذه الشـذرات - في أغلبها - مجرد دعاوى للارتجال، تنْدَسّ خـلال كلام أصحابهـا، أو المعلِّقيـن عليـه، كمـا أن حوافزها للارتجال ليسـت بتلك الدرجة مـن الخطورة، ولكن البديهة الحقة، المتأتيـة في أحرج المواقف، وأصعبهـا تسـويغًا، وأخطرهـا مغامـرة، وأرهبهـا مقامًا، هي رسـالة أبـي محمد

(89) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 2، ص 384.

(90) المصدر نفسه (1998)، ج 1، ص 101.

(91) المصدر نفسه (1998)، ص 81.

(92) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 279.

عبـد الله بن الفقيـه أبي عمر بن عبـد البر أمـام المعتضد بن عبَّـاد الرهيب حين قَتَلَ ابْنَه المتمرِّد عليه، وأراد توجيه رسالة إلى بعض ملوك الأندلس، يبسط فيها مسَـوِّغاته لهذه الفعلـة الشـنيعة، ولنتركْ ابن بسـام يصف لنا المشـهد المرعب، الـذي ولدت هذه الرسـالة مـن رَحِمِـه: «أخبرنـي مَـنْ لا أرُدُّ خبرَه، مـن وزراء إشبيلية، قال: شـهدنا مجلسـه - المعتضد - بعد ثالثةٍ من هذه الحادثة، ووجهه قـد ارْبَـدَّ، وودَّ كلٌّ واحد منهم أنه لم يشـهدْ. ولـم يزيدوه على السـلام، وارْتجَّ عليهم الكلام، فصَوَّبَ فيهم وصَعَّد، وزَأرَ كالأسد، وقال:

يا شـامتين، ما لي أراكم سـاكتين؟ اخرجوا عني، فقام كلٌّ يجرُّ ساقيه. ولا يُقْدِمُ أحَدٌ أنْ يَطْرِفَ بشفره إليه، فلمّا صرْنا بباب القصْر، دعا بنا فانْصرَفْنا، وأذِنَ بالجلوس فجلسنا»[93].

هنا يجب أن نسـتحضر أن المعتضد كان من أقسـى ملـوك الأندلس، حتى أنه كانـت له خزينـة يعتبرهـا أفضل كنـوزه، ليس فيهـا إلا رؤوس أكابـر أعدائه ومنافسـيه، من قادة الأندلس، حيث جعـل «بباب قصره حديقة تُطْلِـعُ كلَّ وقْتٍ ثَمَرًا من رُؤوسـهم...ترْتاحُ نفسُـه لمُعاينتها، والخلـقُ يُذْعَرُون مـن الْتِمَاحِها... حديقة هوْل، عريضة طويلة الخطة.... جَمَّة عَدَدِ الصفوف، ذكرتْها شعراؤه:

جـلاءُ العيْـن مُبْهِجَـةُ النفـوس   حَدائـقُ أطلَعَتْ ثَمَرَ الـرُّؤوسِ»[94]

فكيف يَتَأَتَّى لكاتبٍ - مهما كانت رباطة جَأشه، وغَزارة بديهته، واستجماع فِكْره - أن يبدع تسـويغًا مقْنعًا لهذه المعضلة، أمام هذا الجبَّار الرهيب الذي لم يسْـتطع وزراؤه - وهم نخبة الأدباء والشـعراء يومئذ - أن يجـدوا كلمة واحدة يقولونها في هذا المقام، غير السلام، بِريقٍ ناشف، ورَهَب ملحوظ.

كان أبو محمد بـن عبد البر هو وحـده من اتجه إليه اختيـار المعتضد، من بين كُتَّابـه ووزرائه، لمعرفته أنْ ليس لهـا غيره، حيث يُصَوِّر لنا شـاهدُ عيان من وزراء المعتضـد ما كان لحظة إرجاعـه لهم، بعد طرده إياهم من مجلسـه، قائلًا

(93) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 3، ص 89.

(94) المصدر نفسه (1998)، ج 2، ص 12 - 13.

بانبهار شـديد: «ثم خرجَ أمرُه بأنْ يحْضرَ الكاتبُ ابن عبد البر، فدخل، ومجلسه قد احْتفل، فقال له: اكتـبْ إلى ابنِ أبي عامر، وحَلِّـلْ دَمَ الخائن الغادر، وكلامًا هذا معناه، وجَاءَه الغُلامُ بجِلْدِ الرَّقِّ والـدَّوَاة، والوزراءُ والخاصة جلوسٌ بذلك المَقام، وقالوا في نفوسهم: ما عَسـىَ أنْ يَتَّجِهَ لابن عبد البر من كلام، على هذه الحال، لا سيما على الارتجال؟

قال المحدِّثُ: فسَوَّى الجِلْدَ، وجعلَ يَسْـتَمِدُّ ويَكْتُبُ، وعينُ المعتضد فيه تصعّدُ وتصوّب، فلما فرَغ منه أسْـمَعَه ذلك إلى آخـره. وخرَجوا عنه وهمْ يَرَوْنَ أنَّ ابن عبد البر من آيات فاطِره»[95].

فمثل هذا المقام الحافل الرهيب المهيب، هو الفيصل الحاسم في قدرات المبدعين المُتبادِهين، بحسـب ما أشـار إليه ابن شـهيد وابن أبـي الخصال آنفًا، ولا سيما في موضوع دقيق وخطِر مثل هذا.

هنا لا بأس في أن نقتبـس وَمَضَات من هذه الرسـالة العجيبة، لنبرهن على أن الرَّهَبُوت التي اكتنفت جو هذه المبادهة الصعبة لم تؤثر في مستوى أسلوبها، لا من حيث إشـراق البيان ومُراعاة الإحسان، باتِّباع الأسْجاع وفق تقاليد الزَّمان، ولا من حيث تماسـك البنـاء، ولا من حيث منطقيـة الحِجَـاج، وتهويل موجب المراسـلة، حيث يقول إنـه «طـرأتْ عليَّ...طارئـةٌ دَهْيـاء دَهْمـاء، وفَجَأتني من ضـروب الأقدار فاجئةٌ عميـاء صمَّاء، ثارتْ إلـيَّ من مَكْمَنـي، وطلعتْ عليَّ من مَأمَني، وشرعتْ نحْوي من قِبَلِ الجُنّة التي كنتُ أُعِدُّها لأشْباهها، وأديرُها مُتَفَيِّئًا بهـا من تِلْقائها وتُجَاههـا...إلا أنَّ اللـهَ - بِصُنْعِه الجميل، الذي لا أنْفَكُّ أشـكرُه وأحْمدُه - كفاني أوَّلاً، ثمَّ شفاني آخِرًا، له الحمدُ دائبًا، والشكرُ واصبًا»[96].

ثـم يدخـل - بعـد تهويـل الداهيـة الطارئـة، والطمْأنـة بالنجاة منهـا - في شـرْح مُبْهَمِها، وتفصيل مُجْمَلِها، قائلاً: «وشـرْحُ ذلك - أيَّـدَكَ الله - أنَّ الغبي العاق، اللعين المُشَـاق، إسـماعيل ابني بالوِلاد، لا بالوِدَاد، ونجْلي بالمَناسِـب،

(95) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 3، ص 89 - 90.
(96) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 90.

لا بالمَذاهِب، كنتُ قد مِلْتُ بهواي إليه، وقدَّمْتُه على من هو أسَنُّ منه، 'وحُبُّك الشيْءَ يُعْمِي ويُصِمُّ'... وما كنتُ خصَصْتُه بالإيثار، واسْتَعْمَلْتُه في المُكافحَة والغِوَار، إلا لجَزَالة أتَوَسَّمُها فيه، كانتْ عيني بها قَرِيرَة، وشهَامَة كنتُ أتَوَهَّمُها منه، كانتْ نفسي بها مَسْرورة، فإذا الجزالةُ جَهَالة، والشهَامَةُ شِرَّةٌ وكَهَامَة، وقد يُفْتَنُ الآباءُ بالأبناء، ويَنْطَوِي عنهم ما ينْطوون عليه من الأسْواء، معَ أنَّ الآراءَ قد تَنْشَأ وتَحْدُثُ، والنفوسُ قد تَطِيبُ ثم تَخْبُثُ، لِقرينٍ يُصْلِحُ أو يُفْسِدُ، أو لخَلِيطٍ يُغوْي أو يُرْشِد»[97].

نرى هنا كيف يوفِّق هذا الكاتب العبقري، في مبادهته الصعبة هذه، بذكاء عجيب، بين انتماء الابن للأب نسبًا، حتى لا يطعن في عِرْضِه، وانتفائه منه مَذْهَبًا، حتى لا يُشَاركَه في سُوء فِعْله، ثم كيف يلوم نفسه على إيثاره إيَّاه، ويلتمس لذلك - في الوقت ذاته - أعْذارًا، حتى لا يحْكمَ على المعتضد بسوء التقدير، وعَمَى البَصيرة، مُرْجِعًا ذلك إلى أن تصَوُّره ربما كان في مَحلِّه يومًا ما، ولكن الإنسان قد يتغيَّر، كما أننا مُطالبون بالظواهر، والله يَتَوَلَّى السرائر، «فكيف بنا وإنما نَقْضِي على نحْو ما نسْمَع، ونقطع على حسَب ما نرَى ونطلع، وليس علينا ضَمَانُ العَوَاقِب، ولا إليْنا عِلْمُ حَقائق المَذاهِب، وهي الخَواطِرُ لا يَعْلمُها إلا الفاطِر، والبَواطنُ لا يُحِيطُ بها إلا الظاهِرُ البَاطِن»[98].

بعد هذه المُحَاجَّة المنطقية، المُؤَصَّلَة نفْسيًّا وشرْعيًّا وتاريخيًّا، يبْدأ في سرْد محاولات الابن المتكررة، للخروج على المعتضد، بل محاولة اغتياله، وهَتْك حَرَمِه، بالتسَلُّلِ - بأوْباش الناس - إلى قصْره، وكيف أن الله حماه في كلِّ محَاولة، وأفْشَلَ سَعْيَ الابْن العاصي، حتى أمْكَنَ منه وجميع من معه، وطبّقَ عليهم حدّ القتل، وانتهى الأمْر باستدعاء ابنه المعتمد من غرْب الأندلس، ليُقْعِدَهُ مَقْعَدَهُ، راجيًا من الله «أنْ يكونَ أوْطَأ أكْنافًا وجَوانِب، وأجْمَل آراءً ومَذاهِب، وأحْمَدَ أخْلاقًا وضَرَائِب، والله أسألُ الخيْرَ في ما آتِي وأذَر»[99].

---

(97) ابن بسام الشنتريني (1998)، ص 90.

(98) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 91.

(99) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 93.

نظرًا إلى أن الحُكَّام شديدو التَّطَيُّر من زوَال الحُكْم، وحتى زَعْزَعَتِه على الأقَل، فإن الرسالة رَاعَتْ - في الختام - هذا المَنْزَعَ اللطيف، حيث يقول - داعيًا الله للمُخاطَب أنْ يُجَنِّبه مثل هذا الحَدَث: «نَفَثْتُ... يا سيدي نَفْثَةَ مَصْدُور، وأطلْتُ في الشرْح والتفْسير، خرُوجًا إليكَ من هذا الخَطْب الخطير، والمُلِمَّ الكبير، وهو خَبَرٌ فيه مُعْتَبَرٌ، واللهَ أسْألُ أنْ يَجْعلكَ في حَيِّز الكِفاية، وجانب الوِقاية، حتى لا تُسَاءَ بقريبٍ مَأمُون، ولا بَعيدٍ مَظنون»[100].

إذا كان ابن بسام يؤكد أن المعتضد «خاطب - يومئذ - جماعة من حلفائه، وقصَّ عليهم نَبَأه مع ابنه»[101]، فإننا لا نستبعد أن يكون قد عَمَّمَ عليهم هذه الرسالة ذاتها، ولا شك في أن كُتَّابهم وَجَدُوا -على عبْقريتهم - صعوبة كبيرة في مسايرة مستواها، على الرغم من ارتجالها، إضافة إلى أنهم في مَقام الرَّدِّ، وهو أسهل من الإنشاء، وليسوا تحت ظرْف مثل ذلك الجَوِّ الرهيب الذي كتَبَ فيه ابن عبد البر رسالته، وقد عَرَضَ ابن بسام مقتطفات من رَدِّ ابن أبي عامر (عبد العزيز، ت 457هـ/ 1065م)، وابن مجاهد (علي الملقب إقبال الدولة، ت 474هـ/ 1081م)، وثالث لم يسمّه[102].

لم يقف الأمر عند هذه الردود الواقعية، بل تعدَّاه إلى ردود افْتراضية، لم تنشأ بتكليف سلطان، وإنما جاءت على وجه المعارضة والمُفاضلة في البيان، حيث كانت هذه الرسالة البديعة المُرْتَجَلة بمنزلة زلزال أحدث ضربات ارتدادية، في أرْضية الكتابة الأندلسية، حيث يقول ابن بسام إنه «لما أنشأ أبو محمد رسالته المتقدمة، تناغَتْ لمَّةٌ من كُتَّاب العصْر في معارضتها، وقد ذكرتُ بعضَ من أجَابَ عنها، ... وفُصولًا لمَنْ انْتَصَفَ على زعْمه بالمعارضة منها»[103].

---

(100) ابن بسام الشنتريني (1998)، ص 93.

(101) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 96.

(102) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 96 - 99.

(103) المصدر نفسه (1998)، ج 3، ص 99. وانظر: نصوص الرسائل المعارضة (ص 100 - 107).

أما قوله: «على زعْمِه» تشكيك من ابن بسام في صحة هذا الزعم، ولكننا نقول: إن هؤلاء، حتى لو تفوَّقوا على ابن عبد البر، فهل يشرّفهم أن تكونَ رَوِيَّتهم منافسة لبديهته، مع اختلاف الأوضاع المحيطة، كما أسلفنا؟

الخلاصة التي يمكن أن نخرج بها من قراءة ظاهرة المُبادهات في الأدب الأندلسي، هي أنها نتيجة تفاعل عبقريات المكان والإنسان والزمان، فإذا كان ابن قتيبة اعتبر جَمَال المكان من محَفِّزات الإبداع، وقال إن «شاردَ المَعْنَى لمْ يَسْتَدْعَ، بمثل الماء الجاري، والشرَف العَالي، والمَكان الخَضِر الخالي»[104]، فإن مُحَرِّضات الإبداع هذه لا تكادُ تتوافر في مكان أكثر من الأندلس، جنة الله فوق أرضه، فهذا الفردوس المفقود ليس مجرد مُلهِم للشعر، بل هو معلِّم له وللأدب في عمومه. ولقد أحْسَن الأديب الأندلسي التَّتَلْمُذَ على عبقرية هذا المكان، حيث يقول أبو بحر التجيبي واصفًا مرسية :

هُنالِكَ بيْنَ الغُصْن والقَطْر والصَّبَا ... وزَهْرُ الرُّبَى ولَّدْتُ آدَابِي الغرَّا
إذا نَظَمَ الغُصْنُ الحَيَا قالَ خَاطِري: ... تَعَلَّمْ نِظَامَ النَّثْر من ها هُنا شِعْرا
وإنْ نَثَرَتْ ريحُ الصَّبَا زَهَرَ الرُّبَى ... تَعَلَّمْتُ حَلَّ الشِّعْرِ أسْبكُهُ نَثْرا
فَوَائد أسْحَارٍ هُناكَ اقْتَبَسْتُها ... ولَمْ أرَ رَوْضًا غيْره يُقْرِئُ السِّحْرا
كأنَّ عزيزَ[105] الرِّيح يَمْدحُ رَوْضَها ... فَيَمْلأُ فَاهُ من أزاهِره دُرّا[106]

كذلك نَجِدُ صديقَه ابنَ مرج الكحل يُؤَكِّدُ الرُّؤْيَةَ ذاتها، حين يقول:

نَهْرٌ يَهيمُ بحُسْنِه مَن لَمْ يهِمْ ... ويجيدُ فيه الشعرَ مَنْ لمْ يَشْعُرِ
ما اصْفَرَّ وجهُ الشَّمْس عنْد غُروبها ... إلا لفرْقَةِ حُسْنِ ذاكَ المَنْظَرِ[107]

(104) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، ط 3، 2 ج (القاهرة: دار الحديث، 2003)، ص 79.
(105) هكذا الرواية، وأعتقد أن الأصح: «أزيز» الريح.
(106) المقري، نفح الطيب، ج 5، ص 64.
(107) المصدر نفسه، ص 52. وانظر: ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 2، ص 303، وابن الأبار، ص 82.

له بيت آخر في هذا المنحى، من هذه القصيدة، أو من أخرى على نسقها:

كَـمْ قَـادَ خاطِـرَ شَـاعِرٍ مُسْـتَوْفِزٍ وكم اسْـتَفَزَّ جَمَالُه مـنْ مُبْصِرِ[108]

ليس ابن مـرج الكحل وحده من يسـتثيره النهر شِـعْريًا، فأبـو المطرف بن عُميرة المخزومي (ت 658هـ/ 1260م) يصف نهر «شقر»، قائلًا:

يا نهْـرَ شُـقْرٍ فيـكَ أدركْـتُ المُنَى فلأنْـت - مـنْ نهْـرٍ إلـيَّ - مُحَبَّبُ
يهْنيكَ - إذْ حُزْتَ المَحاسِنَ كُلَّهَا - أنِّي سَأشْعرُ في حُلاَّكَ وأخْطبُ[109]

أمّـا حضور هذه الظاهرة عند الإنسـان الأندلسـي بهـذه الكثافـة والتوَهُّج، فهو - بالتفاعُـلِ مع عبقرية المكان - راجع إلى خصوصية الإنسـان المسـكون بـمُوَرّثـات العرب المعروفين بـالارتجـال، ميزةً عن باقي الأمَـم، كما رأينا عند الجاحـظ والقاضـي عياض، في صـدر المبحـث الأول من هـذا الفصل. وعلى ذلك التفسير الوراثي دَرَجَ ابن بسام حين تحدث عن قرطبة - قائلًا: «وبالجُمْلة، فأكثرُ أهْل بلاد هذا الأفقِ أشْـرافٌ، عَرَبُ المَشْرق افْتَتَحُوها، وسَادَةُ أخْيار الشام والعـراق نَزَلوها، فبَقِي النَّسْـلُ فيها بكـلِّ إقليم، على عِرْقٍ كريم، فـلا يكادُ جَلَدٌ منها يَخْلو من كاتبٍ ماهِر، وشاعرٍ قاهر»[110].

لا عبـرة هنا بتخْصيـص قرْطبـة، لأن «العِبْـرةَ بعُمُوم اللفْـظ، لا بخُصوص السَّبَب»، كمـا يقـول الأصوليون، ومِصْـدَاقُ ذلـك أنه يُسْـبغُ الحُكْـم ذاته على إشـبيلية: «فهـذا الأفقُ نَزَلَ بـه، جُنْـدُ حِمْص من المَشْـرق، فسُـمِّيَتْ «حمْص»، فصـارتْ مَجْمَعًـا لصَـوْب العقـول، وذوْب العُلـوم، ومَيْـدانَ فرْسـان المنثـور والمنظوم»[111].

هكـذا أنتج تفاعـل الإنسـان والمكـان عَجِينَـةً بَشَـرِيةً تتنفَّس شعرًا، حتى اسْـتنتجَ إميليو غرسـيه غومث أن «أهْل الأندلس كلهم شـعراء، وحتـى الأمِّيُّون

(108) المقري، نفح الطيب، ج 5، ص 52.
(109) ابن الأبار، ص 212.
(110) ابن بسام الشنتريني (1998)، ج 1، ص 19.
(111) المصدر نفسه (1998)، ج 2، ص 3.

منهم، مثل ابن جاخ البطليوسي الذي ولاّه المعتضد بن عبّاد رئاسة ديوان الشعراء»[112]، وحتى أن شَلب مثلًا - على بساطة شأنها - كان يُبْدِعُ الشِّعْر كلُّ من تنفّس هواءها، وشربَ ماءها، ورأى مَناظرها، حتى قال العُذري أبو العباس أحمد بن عمر (ت 478هـ/ 1085م) إن «أيَّ فلاَّح يَحْرثُ بأثوار في شَلب، يَرْتَجِلُ ما شِئْتَ من الأشعار، فيما شِئْتَ من المعاني»[113].

على هذا المنحى، يردُّ أبوعبد الله الرُّصافي على معاصره أحمد بن عبد الله بن حربون الشِّلْبي، مؤكِّدًا تَأَصُّل ظاهرة الارتجال في أبْناء هذا الصقع، وحتَّى الأمِّي منهم، فيقول:

وأرْض شِلْبٍ وما شِلْبٌ وإنْ وَلَدَتْ ... غِمَارَ نَاس فَنَاسٌ غيرُ أغْمَارِ
عُرْفُ التَّحَاور مِن تِلْقاءِ ألْسُنِهِمْ ... كأنَّما نَشَأوا في غيْر أمْصارِ
يلْقُونَ بالقوْل مَوْزُونًا ومَا قَصَدُوا ... كأنَّ ذلك فيهمْ دون إضْمَارِ[114]

ظل تقديس الارتجال متجذرًا في الأندلس، حتى في نفوس المستعربين من مسيحيي الإسبان، وكأنه سر من أسرار الحرف العربي، يختزنه كما تختزنه «الجينات» المترحِّلة، عبر دوْرات الدماء المتفاعلة، في مصْهر الحضارة في الأندلس، إذ اعتمد ابن رشيق المرسي ارتجال ثالثٍ لبيتيْ الحريري، جوابًا أخرس القس الذي تحَدَّاهُ بذلك، زاعِمًا أن بيتيْ المقامات متحقِّق فيهما مَناطُ الإعْجاز الذي به أفْحَمَ القُرآن مناوئِيه، فلمَّا أنْشَده ابن رشيق ثالث البيتين، فعل فيه هذا الارتجال ما لم تفعله الحجج العقلية[115].

---

(112) سعد إسماعيل شلبي، البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر: عصر ملوك الطوائف (القاهرة: دار النهضة، 1978)، ص 335.

(113) المصدر نفسه، ص 335.

(114) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 342.

(115) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن رشيق المرسي، 628 - 696 هـ/ 1231 - 1296م: حياته وآثاره (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، ص 126. وانظر: أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، 13 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981 - 1983)، ج 11، ص 55 وما بعدها.

لعل أعمق تفسير أندلسي بشأن استكناه ظاهرة الارتجال، متلمسًا دوافعها وتجلياتها ونظائرها، هو تفسير ابن خيرة المواعيني، إذ يقول: «وقد يكونُ الكلامُ المُرْتَجَلُ، وفيض البديهة - في بعض المَوَاطن، وفي كثير من الأماكن - أشدَّ من تَطاوُل المُدَاوِلِ، والمُثَقِّفِ المُرَوِّي المُتَكَلِّفِ، فإنْ كانَ اجْتماعُ المُحَبِّرِ للبَدَاهَةِ، واحْتِدَادُه في تلك الساعة، يَنْحَصِرُ فيه النفسُ، ويَحْتَدِمُ الذِّهْنُ، ويُشْرِقُ الفِكْـر، ... ويَثُورُ هنـاكَ المَعْنى الغريب، ويَرْشـقُ اللفْظُ الخـاصُّ. وإنَّما الفِكْرَةُ مِرْآةٌ، والاجْتِمَاعُ صِقَالُها»[116].

بعد هـذا التشـخيص الدقيق السـابق لأوانه، في اسْـتجلاءِ الأبعاد النفسـية في عملية الارتجال، وتَجَلِّيـات لحْظتها المتوهِّجة، من خـلال تكثيف الطاقات الذهنية بانْحشـاد الدوافـع والمحفِّزات، يبدأ برصْـف أشـباهها ونظائرها، رابطًا إياهـا - ربمـا لأول مـرة - بمجموعة مـن الظواهر النفسـية الخارقـة للعادة في طاقتها، تأثيرًا وكشـفًا، وذلـك مثل الحدْس والعيْن والحسَـد والعَـدْوَى، وحتى دعوة المَظلوم، حيث يقول:«وباجْتماع النفس، يصيبُ الألمَعِيُّ بالظن، واللاَّمِحُ بالعيْن، والحاسِـدُ بالحَسَـدِ، أعُوذُ بالله منهما، ومن ها هنا قالَ مَهَرَةُ الأطباء: إنَّ النظرَ في الجُرْح البَشِعِ يعْدِي...

من هذا تـرى إجابـةَ دَعْـوة المَظلوم، التـي ليس بيْنَهـا وبيْن اللـه حِجَاب، لاخْتِراق نفْسِه، واجْتِمَاعُ أجْزائِه»[117].

يخلـص بعد هـذه المقاربـة النفسـية العجيبة إلـى أن اجتمـاع النفس وقوة التركيـز الذهني هو الخيـط الناظم بين هـذه الظواهر كلِّها، مضيفًـا إليها العمى، حيث «فاقَ كثيـرٌ من العمْيان أوُلِي الأبْصار في الذَّكَـاءِ، باجْتِماع النَّورَيْن، وأنتَ تـرَى أنَّ الإنسـان - إذا أرادَ أنْ يفـرِغَ فكْـره - كيف يُغْمِـضُ عيْنَيْه، لئلا تَشْـغَلُه مَرَائيه، عنْ تَصَوُّر مَعَانيه»[118].

(116) مصطفى الحيا، «ريحان الألباب وريعان الشباب في مراتب الآداب، لابن خيرة المواعيني» (رسالة ماجستير في الأدب العربي، كلية الآداب، الرباط، آكدال، 1988 - 1989)، ص 46.

(117) المصدر نفسه، ص 46.

(118) المصدر نفسه، ص 46.

الفصل السابع

رمزية المفاضلات: لعبة المُظْهر والمُضْمر

ولِي أمَلٌ إنْ يُسْعِفِ الحَظُّ نِلْتُه
ويُفْهَمُ سِرُّ النفْس منْ رَمَزَاتِها.
«ابن الحداد»[1]

يقوم هذا الفصل على البُعد الرمزي للمفاضلات في الأدب الأندلسي، وهو بُعد حامَ حوله - كما سنرى - بعض الدارسين، إلا أنهم لم يُوفوه حقَّه، إذ مَرُّوا به عابرين، مرسِلين ملاحظات سريعة، كالومضات الخاطفة، على الرغم من أنه جدير بوَقفة متأنية تكثّف تلك الوَمَضَاتِ، وتعيد بناء الملاحظات، وتغوص أكثر في أعماق النصوص، جامعةً منها - تحت مِظلّة هذا العنوان - ما أعتقد أنه لم يجتمع قط من المواد الأدبية: الشعرية والنثرية، عبر القرون الأندلسية، بعيدًا عن التقيُّد بقرن معَيّن أو مكان خاص، وهذا ما سأحاوله عبر هذا الفصل، تاركًا لفاعلية التأويل حريةً تتيح لها الانخراط مع النصوص في لعبة جَدَل الظاهر والباطن، وتلك هي وظيفة الباحث في الأدب، لأنه «حمّال أوجه»، وخصوصًا لدى الأندلسيين الذين كانوا على وعي كبير بهذا البُعد الرمزي في الخطاب الأدبي؛

---

(1) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق سالم مصطفى البدري، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 1، ص 446.

فالمواعيني يرى، خلال حديثه عن هرمية التكوين العِلمي في الأندلس، أن الطالب يحتاج إلى كثير مـن العلوم والمعارف عبر تدَرُّجِه في سُـلَّم التعليم، ومن ضمنِها أنـه: «يَحْتاجُ أنْ يتعلمَ ما فيـه - «القرآن» - من الرموز والإشـارات.... ويتحقق أنَّ لكلِّ كلامٍ ظاهـرًا وباطنًا، وجليًّا وخفيًّا، وأنَّ في الكلام أسـرارًا، وأنَّ في كلِّ وحي يوحيه إلى أنبيائه، ويوضحه لأوليائه، رمزًا ومشـارًا، فإذا به تحَلَّى وتَجَلَّى، وتَرَوْحَنَ واسْـتَعْلَى، واسْـتوْضحَ واسـتَجْلَى. وفي ذلك عِلْمُ الأوَّلين والآخرين، وتلك درجة قلَّما ينالُها إلا أفرادٌ من العَوالم، وقليلٌ ما هم»[2].

إذا كان المواعينـي برؤيته ارْتَقى إلى مدارج التصـوّف، فإن لكلِّ باحث أن يتقمَّص هذه الأجواء فـي علاقته بالنصوص تذوقًا ودراسـة، لأن الكلامَ هنا فيه عموم، على الرغم من خصوصية نفحته الصوفية.

غيـر بعيد عن هـذا الأفـق، يتحَفظ ابـن خاتمة فـي الطعْن على ابـن عربي الحاتمـي، لأنـه «قد تكلَّـمَ مـن وراء حِجـاب، وتحَصَّنَ مـن الرَّمْز، بسـند منيع الحـرز... فالله أعلـمُ بحقيقته في ذلـك، إذ كل كلام يغلب المجاز والاسـتعارة عليه من دون قرينة، فهو متشعب المسالك»[3].

هذه سِـمَة الأدب في عمومه، وهذا هو منزع الأدبـاء الذين يفضِّلون البوح من وراء حجاب، إذ يقول أبو عبد الله بن الحدَّاد (ت 480هـ/ 1087م):

وَلِـي أمَـلٌ إنْ يُسْـعِد السَّـعْدُ نِلْتُـه ... ويُفْهَمُ سِـرُّ النَّفْـس مـنْ رَمَزَاتِها[4]

سنشتغل هنا على محاولة فهْم النفس الأندلسية من خلال رَمَزَاتِها المتعددة والمتنوعـة المرامي، محاولين كشـف براقـع الرمز وفك طلاسـم الحرز، حيث سـنرى في لعبة الألـوان ظلال الإثنيـات العرقية، وفـي منافسـة الأدوات صراع

---

(2) مصطفـى الحيا، «ريحان الألباب وريعان الشـباب في مراتب الآداب، لابـن خيرة المواعيني» (رسالة ماجستير في الأدب العربي، كلية الآداب، الرباط، آكدال، 1988 - 1989)، ص 16.

(3) أحمـد بن علي بن محمد بـن خاتمة الأنصاري، ديـوان ابن خاتمة الأنصـاري، حققه وقدم له محمـد رضـوان الداية، مطبوعـات مديريـة إحياء التـراث القديـم؛ 28 (دمشـق: وزارة الثقافة والإرشـاد القومي، 1973)، انظر: مقدمة المؤلف.

(4) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، ج 1، ص 446.

الطبقات الاجتماعية، وفي الزهور المتحاورة أقنعة لزعماء الطوائف السياسية في الأندلس، وفي مفاضلة النخلة والكرمة جدلًا للهويات الحضارية، مشكلين من هذه الخلفيات الأربع دعائم لرباعية المباحث المكونة لهذا الفصل.

أولًا: الألوان: سجال الأعراق والأذواق

هنا ندشن خلفيات المفاضلات الرمزية، باعتماد المفاضلة بين الألوان البشرية على خلفية عرقية، مؤرخة للحظة تفاعل الجنسيات في« بَنْكِ الدماء» الأندلسي، وانعكاس ذلك التفاعل الجيني على الذوق الجمالي، وسُلَّم أفضلياته، حيث كان الذوق العربي يفضّل الشَّعر الأسود والعينْ الكحْلاء والشفَةَ اللمْياء، بينما الذوق الإسباني كان يفضّل الشَّعر الأشقر والعيونَ الزُّرْق أو الخُضْرَ والشفاهَ الحُمْر، وذلك وفقًا للموروثات السائدة في كلٍّ من العنصرين على حدة، فلما امتزج الطرفان، وتفاعلت المورثات في دم الأندلسي الجديد الهجين بين السلالتين، بدأ التجاذب في الأذواق بين الألوان الرامزة للأعراق، فكان الأدب أفضل مرآة تعكس هذه الخلفية، ولو من وراء لعبة الألوان الرمزية، فبدأ الأدباء يَسْتوْحون فسيفساء التكوين العرقي للمجتمع الأندلسي، رومًا وصقالبة ومجوسًا وعربًا وزنجًا، في التصوير الشعري، رامزين بمختلف ألوان هذه الأعراق، لتتعايش عناصر شعب الأندلس - كما تفاعلتْ في الواقع - داخلَ بنية الصورة الأدبية، وباندماج مع عناصر الطبيعة، عبر زواج الحقيقة والمجاز، والمشبه والمشبه به، حيث يصف الأسعد بن بليطة (440هـ/ 1048م) بعض النواوير:

كأنَّ مُبْيَضَّهُ صَقالِبَةٌ ... صاروا مَجُوسًا فاسْتقبلوا النارا[5]

على هذا المنحى درج «المنفتل»: أبو أحمد عبد العزيز بن خيرة القرطبي (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، واصفًا جدل الليل والصبح:

---

(5) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 498.

كأنَّ ليْلتَنَا والصبْحُ يَتْبَعُها ... زنْجِيَّةٌ هَربَتْ قُدَّامَ رُومِي[6]

في السياق ذاته يقول أحد معاصري ابن بسام:

بِي شادنٌ خَدُّه كالصُّبْح مُنْبَلِجٌ ... وصدْغُه كَسَوادِ الليْلِ يلْعَبُ بِي
كالزّنجِ حلَّتْ بأرْضِ العُرْب فاصْطَلَحَتْ ... فمَا بَقائِي بيْنَ الزنْج والعَرَبِ؟[7]

بما أن الوئام لم يكن بين هذه العناصر سرمديًا، فقد استَغل الشعراء الوجه الآخر لتفاعل عناصر الأعراق داخل الأندلس، مستلهمين رمزية الألوان في هذا المقام، حيث يقول أبو جعفر ابن جرج، أحد أدباء ووزراء عصر الطوائف، في السياق ذاته:

بيضٌ مَناظِرُها سُودٌ غدائرُها ... كما تَلاَقَى جُيوشُ الرُّوم والحَبَشِ[8]

هذا يتصادى مع قول الأعمى التطيلي الصغير إبراهيم بن محمد (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، منوِّعًا أحد لونَيْ صورته من سواد الحبش، إلى سُمْرة العرب، انسجامًا مع لونيْ السلاحيْن الموصوفيْن، ودلالة الصفتين المشبَّهتين:

حوَى جُزْأَةَ الأعْراب منْ سُمْرة القَنَا ... وحَازَ دَهاءَ الرُّوم من زُرْقَةِ النَّصْلِ[9]

أرَّخَ ابن حزم للحظة تفاعل الأعراق والأذواق، منطلقًا من رصْد الظاهرة وتأثيرها في نفسه هو، وفي غيره، حيث يقول: «دَعْني أُخْبِرْكَ أنني أحْبَبْتُ في صباي جارية لي شقراءَ الشعر، فما استحسنتُ من ذلك الوقت سوْداءَ الشعر، ولو أنها على صورة الشمس، أو على صورة الحُسْن نفسه، وإني لأجِدُ هذا في أصْل تركيبي من ذلك الوقت، لا تُواتيني نفسي على سواه، ولا تحبُّ غيره البتة،

(6) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 472.

(7) المصدر نفسه، ص 562، ولعل صواب صدر البيت الثاني: كالزنج حلت بأرض العرب فاصطلحا.

(8) المصدر نفسه، ج 3، ص 288.

(9) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، تحفة القادم، أعاد بناءه وعلق عليه إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 40.

وهذا العارضُ نفسُه قد عَرَضَ لأبي رضي الله عنه، وعلى ذلك جَرَى إلى أنْ وافاهُ الأجَل.

أما جماعة خُلفاء بني مرْوان يرْحَمهم الله، ولاسيما وَلَدُ الناصر منهم، فكلهم مَجْبُولون على تفْضيل الشقرة، لا يختلف في ذلك منهم مُخْتلف، وقد رأيناهم، ورأينا من رآهم، من لدن دولة الناصر إلى الآن، ما فيهم إلا أشقر، نزاعًا إلى أمهاتهم، حتى صار ذلك منهم خليقة، وهكذا أولادهم وإخوانهم وجميع أقاربهم، فلا أدْرِي أذلك استحسانٌ مُرَكَّبٌ في جميعهم؟ أم لرواية كانت عند أسلافهم في ذلك، فجروا عليها؟»[10].

يُعتبر هذا النص أهم شهادة على هذه النزْعة الزاحفة على الأعراق والأذواق في الأندلس. أمّا عن تجلياتها وانعكاسها على مستوى الأدب، فقد أكد ابن حزم أن هذا المنزع «ظاهرٌ في شعْر عبد الملك بن مروان بن عبد الرحمن بن مروان ابن أمير المؤمنين الناصر، وهو المعروف بالطليق (ت 400هـ/ 1010م)، وكان أشْعَرَ أهل الأندلس في زمانه، وأكثر تغزله بالشُّقْر»[11].

لأن ابن حزم قدّمَ أسْرَتهَ وأسرة المروانيين في الأندلس مثالَيْن على هذا الانقلاب الجذري في التركيبة العرقية والنفسية لهما، فإنه عزَّز تعبير الطليق في شعره عن ذلك، بمثال من شعره هو، يقول فيه:

يَعيبُونَها عنْدي بشُقْرَةِ شَعْرها	فقلتُ لهمْ هذا الذي زَانَها عنْدي
يَعيبُونَ لوْنَ النور والتِّبْر ضَلّةً	لرَأى جَهولٍ في الغِواية مُمْتَدِّ
وهلْ عابَ لوْنَ النَّرْجس الغَضِّ عَائبٌ	ولوْنَ النجوم الزاهِراتِ على البُعْدِ؟!
وأبْعَدُ خَلْقِ الله عنْ كلِّ حِكْمَةٍ	مُفَضِّلُ جُرْم فَاحِم اللوْنِ مُسْوَدِّ
به وُصِفَتْ ألْوانُ أهْل جَهَنَّم	ولبْسَةُ باكٍ مُثْكلِ الأهْل مُعْتَدِّ
ومُذْ لاحَت الراياتُ سُودًا تَيَقَّنَتْ	نفوسُ الورى أنْ لا سَبيلَ إلى الرُّشْدِ[12]

---

(10) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والأُلّاف، قدّم له وحققه إحسان عباس ([تونس]: دار المعارف، 1992)، ص 119 - 120.

(11) المصدر نفسه، ص 120.

(12) المصدر نفسه، ص 121.

يستغلُّ ابن حزم في هذه المفاضلة خِبْرَتَه الحِجَاجِية المعهودة، إذ يسفِّه رأي الطرف المُنْحاز لسَواد الشَّعر، ويفنّد مرتكزاته، مانحًا لون الشقرة المفضَّل لديه كلَّ ألوان الأشياء النفسية والجميلة، مثل النور والتبر والنرجس والنجوم الزهر، بينما يُضفي على اللون الأسود المفضَّل لدى غيره أقبح الصفات، بمقاييس الطبيعية: «سواد الأجرام»، وبمنطق الدين: «لون جهنم»، وبمقتضيات العادات الاجتماعية والنفسية: «لون الحِداد»، ثم يعقِّب على ذلك كله بالبُعد السياسي، الأعمق جُرْحًا وحساسية لدى الأندلس، ولا سيما ذوي النزعة الأموية، عازفًا على كراهية «اللون العباسي» الذي جعلهم يوسمون «بالمسودة» شعار راياتهم عبر التاريخ[13]، هذا مع ملاحظة أن ابن حزم خصص فقرة من كتابه الفصل لـ «الكلام في الألوان»، وهو ما يعني خبرته في هذا الموضوع[14].

هنا لا بد من أن أسجِّل أنه يُستنبَط من كلام ابن حزم السابق - وإن لم يصرح بذلك - أن النزعة الأصلية هي عشق الشَّعر الأسود، وأن هذه النزعة المنحازة إلى الشقرة وافدة.

هذا ما يتجلى حتى من خلال عنوانه للموضوع «بابٌ من أحبَّ صِفةً، لم يَسْتحسنْ بعدها غيرَها، ممّا يُخالفها»[15].

يؤيد ذلك كونُه عندما فسَّر الظاهرة، وضَعَها في سياق تلوُّنات مُؤشِّر الحُبِّ الذي لا يَحْكمه مَنْطق، خارجَ الحُبِّ ذاته: «اعْلَمْ - أعَزَّكَ الله - أنَّ للحُبِّ حُكْمًا على النفوس ماضيًا، وسُلطانًا قاضيًا... وأنه يَنْتَقِضُ المِرَرَ، ويَحُلُّ المُبْرَمَ، ويُحلّلُ الجامدَ، ويَحلُّ الثابتَ، ويَحُلُّ الشغافَ، ويُحِلُّ الممنوع.

(13) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 74: أبو محمد عبد الحق الزهري القرطبي، يذم بني هود، حين أجلوا عن إشبيلية:

كأنما الراية السوداء قد نعقت ... غرابًا بين الأهل والولد

مات الهدى تحتها من فرط روعته ... فأظهر الدهر منها لبسة الكمد

(14) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، 5 ج (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ص 275.

(15) ابن حزم، طوق الحمامة، ص 118.

شـاهدتُ كثيـرًا من النـاسِ - لا يُتَّهَمُـون فـي تمْييزهـم، ولا يُخـافُ عليهـم سُقوطٌ في معرفتهـم، ولا اخْتلالٌ بحُسْن اختيارهـم، ولا تقصيرٌ في حَدْسِهـم - قد وَصَفُوا أحْبَابًا لهم في بعض صِفاتهم بما ليْس بمُسْتحْسَن عند الناس، ولا يُرْضَى في الجَمَال، فصارتْ هِجِّيرَاهم، وعُرْضَةً لأهْوائهم، ومُنْتَهَى اسْتِحْسانهم»[16].

هـذا المقتبَس يؤيِّـد أن المهيمن على الذوق الأندلسـي هو عشـق الشـعر الأسـود واللون الأبيض، لأن ذلك هو الموروث العربي السائد، حيث كانت أهم خصائصهم الخَلْقية قد بدأت تجنح إلى التهجين بين اللونين «البياض المُشـرب بحمرة»، و«اللذين قد يمتزجان، فيصيران سُمرة في الجنوب، ثم القوام المُعْتدِل الطول، والشـعَر الـذي يَغْلبُ عليه السـواد، كل ذلك مع الوَسَـامة في الملامح، والجمال في التكوين»[17].

يبدو أن هذه السـمات خاصـة بالأندلس الإسـلامية، أمّا إسـبانيا الأخرى، فقد كـان الغالـب عليها هو الشُّـقْرَة وزُرْقَـة العُيـون، وكلما احتـدم التفاعل بين الطرَفيْن اشـتدَّ التجاذب بيـن الموَرّثات، حيث يرى الطاهر مكـي - تعليقًا على رأي ابن حزم السـابق - أنـه «كان للأسـيرات الخادمات من بـلاد الإفرنج، في جنوب فرنسـا، ومـن مقاطعات قطلونية والباسـك وغاليية في شـمال الأندلس، حظْوَةٌ كبيـرة في قرطبة، لأنهنَّ بيْضاواتُ البشْـرة، شـقراوات الشـعر، زرقاوات العين»[18].

هذا طبعًا بالإضافة إلى تجارة الرقيق التي كانت رائجة في أسواق الأندلس.

هكـذا تـوزَّعَ الـذوقُ الجمالي فـي الأندلس بيـن ألـوان الطيف هـذه، في صِبْغتهـا الجينية، متذبذبًا بين لوْنيْن، أو مرجِحًـا أحدهما على الآخر، عبر معالم الجَمال البشري بألوانه التالية:

---

(16) ابن حزم، طوق الحمامة، ص 118.

(17) أحمد هيكل، الأدب الأندلسي: من الفتح إلى سقوط الخلافة، ط 7 (القاهرة: دار المعارف، 1979)، ص 51.

(18) الطاهـر أحمـد مكـي، دراسـات عن ابـن حـزم وكتابه طـوق الحمامـة، ط 3 (القاهـرة: دار المعارف، 1981)، ص 19.

- **الشَّعر: بين الغسق والشفق**

بدأ بالشَّعر لأنه قمة الهرم الجسدي للإنسان، وهو مَجْلَى الشقرة أو السواد، المتنازعين لذوق الشاعر الواحد أحيانًا، مثل يوسف بن هارون الرمادي الذي يتغنَّى تارة بسواد الشعر على الوجه الأبيض، في تناغُمِهما الشبيه بجدلية الليل والصباح، حيث يقول:

وجَدْتُكَ دهْرًا ثابتًا: شَعْرك الدُّجا　　وَوَجْهُكَ إصْبَاحٌ، وهَجْرُكَ كالصرْفِ
فإنْ أبْغِ صُبْحًا كانَ خَدُّكَ مُصْبِحي　　وإنْ أبْغِ ليْلاً بِتُّ في شَعْركَ الوَحْفِ[19]

ثم يعمِّق فلسفته لهذا الشُّعور المنجذب إلى سواد الشَّعر، بأنه أصبحَ يحبَّب إليه كلَّ شبيه له، حتى الليالي التي طالما عبَثَتْ به صروفها:

وكنتُ عن الليالي غيْرَ رَاض　　بحَالٍ إذْ جَنَتْ تغْييرَ حَالي
فلمَّا أنْ رأيتُ الليلَ شِبْهًا　　لِلِمَّتِه رَضيتُ عن الليالي[20]

على الكفة الأخرى لذوقه، تحافظ الشقرة على مَوْقِعها الوازن، وفق فلسفة مُغايِرَة – في منْطقها وحُجِّيَّتِها – لسابقتها، إذْ لكل مَقام مَقال، فإذا اعتمد – قبْلًا – على أنه «بضدِّها تتبيَّن الأشياء»، فهو هنا يبني رؤيته على أنه بشبهها تتناغم الأشياء:

وبياضُه في شُقْرَةٍ فتَقَارَنَا　　حُسْنٌ بلا ضِدٍّ فكانَا أشْبَها
كسَلاسِلِ الذَّهَب المُوَرَّس فوْق وجْـ　　ـهِ منْ لُجَيْنٍ بالمَلاحَة قدْ زَها
وكذا الصباحُ بياضُه في شُقْرَةٍ　　فكأنَّه بهما غَدَا مُتَشَبِّها[21]

أمّا عبادة بن ماء السماء، فإنه ينحاز إلى الشُّقْرَة، حيث يشبِّه لِمَّة شقراء مرجلة، بطبق مكفأ من الذهب المحض:

وكأنَّ الْتِفافَ شَعْرِكَ جَعْدًا　　فوْقَ وجْهٍ يُضيءُ ضوْءَ السِّرَاجِ

(19) أبو عبد الله محمد بن الكتاني، كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق إحسان عباس، ط 2، الشعر ديوان العرب 1 (بيروت: دار الشروق، 1981)، ص 122.
(20) المصدر نفسه ، ص 122.
(21) المصدر نفسه، ص 125.

طَبَقٌ مُكْفَأٌ مِنَ التِّبْرِ مَحْضًا   تحتَه للعيون لُعْبَةُ عَاجِ[22]

أمّا المفاضلة الحقيقية التي يتمَحَّضُ لها نَصٌّ بحاله، يتحاور ضمنه صوتا الشَّعر الأسود والشَّعر الأشقر، ويتحاكمان أمام قاض، هو الشاعر مبدع النص، فخير مثال لها هو قصيدة أبي أيوب سليمان بنبطال «المتلمس» (ت 402هـ/ 1012م)، حيث يركِّب مع الشقرة زرقة العين، ومع سواد الرأس كحل العين:

وشَادِنَيْنِ أَلَمَّا بِي عَلَى مِقَةٍ   تَنَازَعَا الحُسْنَ في غاياتِ مُسْتَبِقِ
كأنَّ لِمَّةَ ذا من نَرْجَسٍ خُلِقَتْ   على بَهَارٍ، وذا مِسْكٌ على وَرِقِ
وحَكَّمَا الصَّبَّ في التَّفْضيل بيْنهما   ولَمْ يَخافَا عليْه رِشْوةَ الحَدَقِ
فقامَ يُدْلي إليه الريمُ حُجَّتَه   مُبَيِّنًا بِلِسَانٍ منهُ مُنْطَلِقِ
فقالَ: وجْهِيَ بَدْرٌ يُسْتَضَاءُ به   ولَوْنُ شَعْرِيَ مَقطوعٌ منَ الغَسَقِ
وكُحْلُ عَيْنَيَّ سِحْرٌ للنُّهَى وكذا   كَ الكحْلُ أحْسَنُ ما يُعْزَى إلى الحدقِ
فقالَ صاحِبُه: أحْسَنْتَ وصْفَكَ لَـ   كِنْ فاسْتَمِعْ لمَقالٍ فيَّ مُتَّفِقِ
أنَا على أُفُقِي شمْسُ النهار ولمْ   تَغْرُبْ وشُقْرَةُ شَعْرِي شُقْرَةُ الشَّفَقِ
والشَّمْسُ لولا سَنَاها لَمْ يَكُنْ .شَفَقٌ   يَبْدُو إذا مَا ألَمَّ الليْلُ بالأُفُقِ
فَضَلَّ ما عِبْتَ في عَيْنَيَّ مِنْ زَرَقٍ   إنَّ الأسِنَّةَ قَدْ تُعْزَى إلى الزَّرَقِ
قَضَيْتُ لِلِمَّةِ الشَّقْرَاء حيْنَ حكَتْ   لوْنِي كذا حُبُّهُ يَقْضِي عَلَى خلقي[23]

هذه القصيدة تُبنى على محاكمة بين المورثات المتصارعة داخل الأعراق والأذواق في المجتمع الأندلسي، رامزة إلى الإثنيتين بلوني الشقرة والزرقة من جهة، والسوادين في الشعر والعين من جهة أخرى. ومع اعتراف الشاعر بجمال المورثين واعترافه بعشقهما معًا، فإنه يفتح أمامهما باب المُرافعة، تاركًا لكلٍّ منهما فرصة يقدِّم فيها براهينه على أنه الأحسن والأمْلح، حيث ادَّعَى صاحب اللمَّة السوداء والعيْن الكحْلاء، أنه بدْر وشَعره غسق، وادَّعى ذو اللِّمَّة الشقراء

(22) ابن الكتاني، ص 125.
(23) المصدر نفسه، ص 124 - 125.

والعيْن الزرْقاء أنه شمس، وشَعره شفق، وزُرْقة عينيه سِمَة يشترك فيها مع السِّنَان القاتل، النافذ في صميم القلوب.

ثم يصدر الشـاعر العاشـق الحُكْم بتفْضيل الشُّـقْرَة، معلِّلًا ذلك بأنها تُشْبِه لوْنه: «صفرة العشق».

هكـذا أراد الشـاعر «المُتَلَمِّس الأندلسـي» أن يُوَضِّـح لنـا أن اصطـراع المُوَرّثات العِرْقيـة المَرْموز إليها بهذه الألوان، ما زال على أشـدِّه، داخل كينونة المجتمع الأندلسي، وأن ذوق هذا المجتمع - مهْما انحاز إلى المُوَرّث الجديد: «الشـقرة والزرقة» - لا يعني التخلِّي عن جَمَال المُوَرّث الأصلي: «سواد الشعر والعين»، ولا التنكر له.

- **العيون: بين الإثمد والزمرد**

بعد الشَّـعر نتدرَّج إلى العَيْنَيْـن اللتيْن لهما علاقة وطيدة فـي لوْنهما بلوْنه، فالشَّـعر الأسـود دائمًا تصحبه العيون السـود، أمّا الشـقرة فيلائمها كلٌّ من زرقة العيون وخضرتها، حسبما تقدم، وفي زرقة العيون يقول ابن سارة البكري:

ومُهَفْهَـفٍ أبْصَـرْتُ فـي أطْوَاقِـه ... قَمَـرًا بآفـاقِ المَحَاسِـن يُشْـرِقُ
تَقْضِـي علَى المُهجَاتِ منـهُ صَعْدَةٌ ... مُتَأَلِّـق منْهـا سِـنَانٌ أزْرَقُ[24]

أمّا خضرة العيون، ففيها يقول يوسف بن هارون الرمادي:

كأنَّ أجْفانَـه جُفُـونُ الـذي أهْـ ... واهُ لا تَسْـتَطِيعُ أنْ تَسْـهَرْ
كأنَّهـا كُـؤوسُ فِضَّـةٍ فرضـتْ ... قِيعَانُهـا بالزُّمُـرّدِ الأخْضَـرْ[25]

---

(24) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 397.

(25) أبو الوليد إسـماعيل بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسـخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسـكوريال هنري بيريـس (الدار البيضـاء: دار الآفاق الجديدة، 1989)، ص 110.

- **الشفاه: بين العقيق والبنفسج**

من لواحق هذا التطور الجِينـي، المؤثّرفي الذوْق الجَمَالـي في الأندلس، تجاذبٌ آخر بين لَمَى الشـفتين وحُمْرَتهما، حيث تتبع الحمرة للشـقرة والزرقة، ويتبع اللمى لسـواد الشَّـعر وكحل العينين، وقد تفنَّنَ شـعراء الأندلس في إعادة رسْـم هاتين الشـفتين، المتنازعتين - أحيانًا - بين الحُمْـرَةِ واللَّمَى. ومن أوائل من سـجلوا إعجابهم بحمرة الشفتين عبد الملك بن شـهيد، أبو جد الشاعر أبي عامر، أحد وزراء عبد الرحمن الناصر، إذ يقول:

أقبَلَ فـي غِيـدٍ يَحْكِيـنَ الظبـا   بِيـضَ تَـرَاقٍ حُمْـرَ أفْـوَاه[26]

على درْبه سار الأسعد بن بليطة في جارية غلامية:

أرَى نُكْهَةَ المِسْواكِ في حُمْرَةِ اللَّمَى   وشاربُك المُخْضَرُّ بالمِسْكِ قدْ خُطّا
عَسَـى قُـزَحٌ قَبَّلْتِـهِ فإخَالُـه   على الشَّـفَةِ اللَّمْيَاءِ قدْ جاءَ مُنْحَطًّا[27]

فأمّا الرمـادي، فقد خَصَّ الشـفتين الحمْراويْـن بالوصف، جاعـلًا لونيهما متصرفيـن بين الوجْنتين والشـفَتيْن، فـإذا خَجِلَت المَحبوبة تحَيَّـرَت الحُمْرَة في الخدَّين، وإذا ما فارقها الخجل عادت الحُمْرَة إلى الشفتين:

وكأنَّ دُرَّ الخَـدِّ يُكْسَـى حُمْـرَةَ الْـ   ياقـوتِ مـنْ نَظَـرِ العُيُـونِ إليْـهِ
وكأنَّ خَجْلَتَـهُ - إذا مـا فارَقـتْ   وجَناتِـه - عـادتْ إلـى شَـفَتَيْهِ[28]

مرة أخرى يجعل الشـفتين الحمراويـن بابي عقيق، يكتنـزان الدر المصون بينهما:

وعلـى الأشْـنَبِ بَابَـا عَقِيـقٍ   يَحْفَظَـانِ الـدُّرَّ بـأن لا يُضَيَّـع[29]

(26) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 286.

(27) أبـو العبـاس أحمد بـن محمد المقـري، نفح الطيـب من غصـن الأندلس الرطيـب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 5، ص 198 - 199.

(28) ابن الكتاني، ص 128.

(29) المصدر نفسه، ص 135.

وصـف ابن مرج الكحـل (ت 634هـ/ 1236م) انعكاس نـور البرْق على حَبَّات المطر، فقال:

وشِـيبَ بياضُ القَطْرِ منـهُ بحُمْرَةٍ فأذْكَرَنـي ثغْـرًا لسَـلْمَى مُفَلَّجَـا[30]

بريشـة النثر يرسـمها أبوعامر بن شـهيد: «كأنما ثغرها من جوهر، وشـفتها خيط حرير أحمر» [31].

- **البشرة: بين الذهب والفضة**

في روضة الأنس ونزهة النفس لأبي البقاء الرُّنْدي رسـالتان بين أبي الطيب الرنـدي، وابـن عصره وبلـده: أبـي بكـر البرذعـي، إحداهما في وصـف جارية معروضة بالمزاد العلني في سوق الرقيق، حيث بدأ أبو بكر البرذعي بوصفها في رسالته البادئة قائلا:

إنها «عَسْـجَدِيَّةُ اللوْن.... بلحظٍ أوُتِي من السِّـحر أوْفَرَ حَظٍّ، وفَم كشَـرِطَةِ رَشَـحَتٍ بَدَم»، فيجيبه أبو البقاء الرندي: بأنه سـيبحث له عن «بيْضَاءَ كاللُّجَيْن، ملْءَ القلب والعيْن ...ذات ذوائبَ، تدَعُ النفوسَ ذوائبَ، كأنها ليل على نهار... إلى فمٍ كأنه خِتامُ مِسْك»[32].

من الواضح أن البرذعي يميل إلى الشُّـقْر «الذهبيات اللون»، ذوات الشفاه الحُمْر التي تكاد ترْشَـح بالدَّم، بيْنَمَا الرندي ينحاز إلـى البِيض الفِضِّيَاتِ اللوْن، السُّودِ الذَّوَائِبِ والشِّـفَاهِ... ونظرًا إلى أن الكاتبيْن كانا في عهد الدولة النصْرية، فإن المفاضلة بين المُورِّثيْن المتفاعليْن ما زالت لم تُحْسَمْ حتَّى هذه اللحظة.

---

(30) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 303.

(31) أبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شـهيد، ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله، جمعه وحققه وشرحه محيي الدين ديب (بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1997)، ص 192.

(32) فرنانـدو دي لاجرانخا، مقامات ورسـائل أندلسـية: نصوص ودراسـات، ترجمهـا وقدم لها أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم، المشـروع القومي للترجمـة؛ 392 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 109 - 110.

- **السحنة: بين الكافور والمسك**

إذا كانت هذه المفاضلات الرمزية ذات الخلفية العرقية ظلت تتنازع داخل العنصر الأبيض، ما بين الأشقرِ الذَّهَبِي بما يتبعه، والأبيض الفِضِّي بما يتبعه، فإن المفاضلة تطرقت إلى ما بين البيض والسود، حيث انفتحت البيئة الأندلسية على العنصر الزنجي الأسود، مع مجيء الإسلام إليها، فدخلَ هذا المُوَرّث الجيني الجديد حَلبَة السباق بين الأذواق الجمالية المتفاعلة هناك، في رحلة تَشَكُّلِها المستمر، وفْق تطورها الحضاري، كما أشَرْنا سابقًا. وقد كان الشعراء في الأندلس جاهزين لابتكار آليات حِجاجٍ تُسَوِّغ ذوْقهم، مهْما اصطبغ بأيٍّ لون من ألوان الطيف الجمالي، طبيعيًا أو عرقيًا... فهذا أبو تمام: غالب بن رباح الملقب بالحجام (كان حيًا 484هـ/ 1091م) يزعم أن محبوبته خُلقتْ بيْضاء، ولكنها استمَدَّتْ سوادَها من توَطُّنِها في سواد الحَدق، إذ يقول:

يا لعْبَةً بِذَوِي الألْبَابِ لاعِبَةً	في أصْلِ حُسْنِكِ مَعْنًى غيْر مُتَّفِقِ
خُلقْتِ بيضاءَ كالكافور ناصِعَةً	فصرْتِ سَوْداءَ من مَثْوَاكِ في الحَدَقِ[33]

وله أيضًا في هذا المعنى:

وسَوْداء الأديمِ إذا تَبَدَّتْ	تَرَى ماءَ النَّعِيم جرَى عليْهِ
رآها ناظِري فصَبَا إليْها	وشكْلُ الشيْءِ مُنْجَذِبٌ إليْهِ[34]

أمّا أمية بن أبي الصلت الحكيم الأندلسي (ت 529هـ/ 1135م)، فيعطي السواد في محبوبته علة طريفة تعود إلى أصل نشْأتِها الطِّينِيّةِ المَجْبُولَةِ بالمِسْكِ، رمز السواد المحبَّب:

وقد أفدْتِ المِسْك فخْرًا بأنْ	أصْبَحَ يَحْكيكِ وتَحْكِينَهْ
لا شَكَّ - إذْ لوْنُكما واحدٌ -	أنَّكُما في الأصْلِ منْ طِينةْ[35]

---

(33) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 190.

(34) المصدر نفسه، ج 1، ص 90.

(35) أمية بن عبد العزيز أبو الصلت الداني، ديوان أمية بن أبي الصلت، جمعه وحققه وشرحه سجيع جميل الجبيلي (بيروت: دار صادر، 1998)، ص 147.

انتقلت المفاضلة بين البيض والسود إلى معارضة بين المشرق والمغرب في الأذواق، من خلال صوتي ابن الرومي، وأبي جعفر بن جرج (575هـ/ 1179م)، حيث قال الأول، رامزًا إلى البيضاء - المَفْضولة - بالكافور، وللسمراء - المُفَضَّلة لديه - بالمسك:

وعائبٍ للسُّمْرِ مِنْ جَهْلِه   مُفَضِّلٍ للْبِيضِ ذِي مَحْكِ
قُولوا لهُ عَنِّي: أما تَسْتَحِي؟   مَنْ جَعَلَ الكافورَ كالمِسْكِ؟[36]

فعارضه ابن جرج، عاكسًا الآية، محوِّلًا المُفاضلة إلى عنصري النور والحَلَك:

وعائبٍ للبيضِ ذِي إفْكِ   مُعارِضِ الكافورِ بالمِسْكِ
دعْ.. عنكَ هذا وانْقلبْ خاسِئًا   ما النُّور مثل الظُّلَمِ الحُلْك[37]

ثم أراد أيضًا أن يعارض نفسه ويعكس معادَلته، راجعًا إلى رأي ابن الرومي، موحِيًا بأن الحسم في زئبقية الذوْق الجَمَالي شبه مستحيل، إذ الجَمَال لا لوْنَ له، والشعراء فلاسفة الأذواق، يتلاعبون بالمسوّغات المبتكِرة، عبر آلية حُسْن التعليل. وهكذا يعود ابن جرج، ليقول من جديد:

غُصْنٌ مِنَ الآبنُوسِ أبْدَى   مِنْ مِسْكِ دَارَيْنَ لِي ثِمَارا
لَيْل نعيمٍ أظَلَّ فيهِ   للطِّيب لا أشْتَهِي نَهَارا[38]

فانظر كيف يفضِّل النور على الظلمة في شعره الأول، ثم كيف يفضِّل في شِعْره الثاني الليل على النهار، نظرًا إلى طيب الأول، متلاعبًا بجدلية البياض والسواد كيف شاء، وقد راقته هذه النزعة الأخيرة، فقال:

وسمْراءَ بَاهَى كُلْفَةَ البَدْرِ وَجْهُها   إذا لاحَ في ليْلٍ من الشَّعر الجَعْدِ
مُحَبَّبَةٍ مِنْ حَبَّةِ القَلْبِ لوْنُها   وطِينَتُها للمِسْكِ والعَنْبَر الوَرْدِي[39]

(36) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 91.
(37) المصدر نفسه، ص 91.
(38) المصدر نفسه، ص 91.
(39) المصدر نفسه، ص 91.

كـي لا يظـل الشـعراء معتمديـن الكافـور «البياض» والمسـك «السـواد»، طَرَفيْ نقيـض وعنصرَيْ مُفاضَلَة، فإن ابن برد الأصغـر يمزج بينهما، ويدمجهما في وحْدَة، باعتبار مجموعهما يسـاوي السُّـمْرَة التي هي مزيج البياض والسواد، وهي نقطة تعادل اللونين، المُتفاضلَيْن، وملتقى الذوقين المتجاذبين، إذ يقول:

كـيـف لا أعْـــشَـــقُ ظـبْـيًـا ســـارحًـــا فـــي ظـــلِّ مُـــلْـــكِ
إنَّـــمـــا الـــسُّـــمْـــرَةُ فـيـهِ مَـــزْجُ كـــافـــورٍ بـــمِـــسْـــكِ[40]

ثانيًا: الأدوات: أقنعة المهن والطبقات

يرتكز هذا المبحث في أطروحته على شروط لا بدَّ من توافرها في مدوَّنَته، وهي أن تدور النصوص على أدوات موصوفة، في سياق مفاضلة، تعتمد الرمزية المُحِيلَة إلى خلفية طبقية اجتماعية بـأقلام أندلسية.

إذا كانـت جَدلية السـيف والقلم أمَّ هـذا الباب وقطب رحـاه، فإن ذلك لا يعني صـرْف النظر مطْلقًا عن لواحـق حَافَّة بالموضوع، تلامس شـروطه الآنفة، سنعرض لها في وقتها، فـ «القلم والسيف الذي كان يُقابل اللسان في التَّحوُّلاتِ المُتعاقِبَـة من الشـفاهية إلـى الكتابية، والصـراع الآني بيـن النزْعَتَيْن فـي الثقافة التي تجمع بينهمـا، أصبحَ يَتَعَارَضُ فـي تعارض القلم والسـيف تعارض العقل والمادة، الحكمـة والقوة، والكاتب والسـلطان، رجل القلم ورجل السيف.... هـذا التقابـل بين القلـم رمز الحكمـة، والسـيف رمز السـلطة... هبط مـن توتر العلاقة بين الكاتب - الوزير - الحكيم - الناصح - العاقل الأديب، من ناحية، والسلطان - الحاكم - الآمر - الناهي - القاهر - الباطش من ناحية ثانية - إلى توتر العلاقة بين كل فئات الكتاب، وكل فئات العسكر»[41].

إذا كنا نقتبس هذه المقولة الجميلة من الدكتور جابر عصفور مسـاهمة في

---

(40) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 315.

(41) جابر عصفور، غواية التـراث، كتاب العربي؛ 62 (الكويت: وزارة الثقافة الكويتية، 2005)، ص 174 - 175.

تأطير رمزية السيف والقلم للطبقتين الاجتماعيتين القائمتين عليهما وتأصيلهما، فإننـا لا بدَّ أن ننوِّه - باستغراب - إلى كونـه على الرغم من تناوله الإشكالية، في عدة مواقـع من كتابه غواية التـراث، لم يتطرَّق ولو مرة واحـدة إلى أي دور للأندلـس، ولا اقتبـس لكتَّابِها ولا شُـعرائِها، أي شـذرة في الموضـوع، وهو ما يعطـي عملنا هـذا دوْر المُكَمِّل للفجوات التي شـابت أعمال الدارسـين، حيث سنركز على ما تجافوْا عنه وأهْمَلوه، باعتباره الأجدر بالبحث والألصَق بروحه.

هنا سـنقف أمام ابن برد الأصغر ورسـالته في المفاخرة بين السيف والقلم إذ يُعتبر فيها رائد هذا الاتجاه في الأندلس، على رأي الحميدي[42].

إذا كان هناك من يحمَد للحميدي دقته في تخصيص هذه الريادة بالأندلس، على اعتبار أن المشـرق سـبق إلى ذلك عبر بعض شـعرائه، كأبي تمـام وغيره، فإننا لا نعلـم رسالة كُتبت في المشرق قبل هذه على غرارها[43].

حتى تلك الأشـعار السـابقة عليها كانت تأتـي عرَضًا، من دون أن تُشَـكِّل موْضوعًا رئيسًا. والشاعر نفسه هو الذي يتحدث، متخذًا موقفًا محددًا حين يبدأ نظمه، أمّا رسالة ابن برد فإنها تشكل - على العكس - وحدة مرسومة بدقة:

تبـدأ بمقدمة: تسـوغ المجادلة القائمة بين القلم والسـيف عـن فضائل كل منهمـا، والحـوار المتميز بعـدم الاعتدال بيـن هاتيْـن الآلتيْن في مجـال الأدب والحـرب، يَؤُولان فـي النهاية إلى المصالحـة، كي يصل إلى مـدح أبي الجيش مُجاهد (ت 436هـ/ 1045م) الذي كان ذريعة أنشئت من أجله الرسالة[44].

إذا كان هذا المستعرِب الإسباني الذي نستضيء به هنا لـم يصرِّح بـرمزية هذه الرسـالة البدهية، فإن فايز فلاح القيسـي يجزم بـ «أنْ يكونَ ابن برد قد نَحَا مَنْحَى رمزيًّا، فكتابة الرسـالة إلى مجاهد العامري - الذي كان مـن كبار ملوك الطوائف

(42) الحميدي، ص 115.

(43) انظـر: عصفور، غواية التراث، حيث أورد كثيرًا من النصوص الشـعرية ولم يورد رسـالة في الموضوع، مع أن هناك رسائل لاحقة برسالة ابن برد، كتبت في المشرق على غرارها.

(44) لاجرنخا، ص 27.

الذيـن اعتمدوا على الجنـد في توطيد سـلطانهم، وقد أدى ذلك إلـى تأخر مرتبة أصحاب الأقلام - تؤكد ما نذهب إليه، لقد أراد ابن برد أن يشـيد بفضل الكتَّاب، ودورهم في توطيد السلطان، إذ لا يستطيع السلطان الاستغناء عنهم»[45].

علـى الرغم مـن اتفاقنا مع القيسـي في رمزية الرسـالة، فإننـا لا نوافقه في تعليلـه لكتابتهـا بانحيـاز مجاهد إلـى الجنـد، وتأخيـره أصحاب الأقـلام، لأن الرسـالة نفسـها عندما جنحت للسـلم، بيـن السـيف والقلم، فعلـت ذلك لأنها وجدت حاكمًـا يجمع بينهما «في يدٍ واحدةٍ فهوعالمٌ وفارسٌ شـجاعٌ قويٌّ»[46]، كما يقول القيسي نفسه، مناقضًا ما ذهب إليه أعلاه.

يُضـاف إلى كون مجاهد في ذاته - جامعًا بين العلمِ والفروسـية - أنه كان «مُحِبًّا للعلوم وأهلها، وكان من الكرماء على العلماء، باذلًا الرغائب في استمالة الأدبـاء»[47]، وعندمـا تمزَّقـتْ وحـدة قرطبـة عاصمـة الأندلـس، وانفـرط عقد أدبائها، كانت إليه «هجرة أولي البقيـة، وذوي الحرية، من هذه الطبقة القرطبية، للين جنابه، وذكاء شـهابه... ولانتحاله العلم والفهم، فأَمَّهُ جملة العلماء وأَنِسوا بمكانه»[48].

علـى كل حـال يبقى النص هـو مرجع الاحتكـام، لأني لا أحب الوسـاطة بينـي وبين النصوص، إذ كلما شـافهتها باحت لي بأسـرار خاصـة، وهكذا يبدو من خلال البناء الفني للرسـالة أنها تنطلق من مقدمتين وهيكل وخاتمتين، حيث تنطلق من:

- نامـوس التفاضـل الـذي يُعتبـر سـنّة كونيـة، لا تتجـه منطقيًّـا إلا بيـن المتقاربيـن في المنزلة، وفقًا للدلالـة اللغوية لصيغة «أفْعَـلَ» التفضيل التي تفيد اشتراك المُتفاضلَيْن في الصفة على الرغم من التفاوت.

---

(45) فايز عبد النبي فلاح القيسي، أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري (عمان: دار البشير، 1989)، ص 208 - 209.

(46) المصدر نفسه، ص 208.

(47) الحميدي، ص 353 - 354.

(48) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 12.

شـرَّع ابن برد الحسـد إذا كان على التفاضل، «وإن كان مذمومًا مع الأبد»، موسعًا مجال هذه المفاضلة نظريًّا بين ثنائيات متعددة غير السيف والقلم، مثل: الجواديْـن، والقضيبيْـن، والسـهميْن، والزهرتيْـن، والبارقتيْـن، شـارحًا ضرورة التفـاوت بين كل طرفيـن مهما تقاربـا، متناولًا أمثلته على نسـق اللف والنشـر، قائلًا في تعليقه على هذه الثنائيات: «فالمُقَصِّرُ يرْتقبُ تقدمًا، وتضاربُ الحالتيْن في المُجانسـة، يُشِـبُّ نارَ المُنافسـة، وإنْ حال بينهما قَدْحُ النقاد، وقُبْحُ تَحَاسُـد الأضْداد»[49].

هـذه المقدمـة الرائعة فـي أدبيتهـا وُفِّقَتْ فـي تحليل ظاهـرة المفاضلات، لتنتهي إلى:

جـدل الثنائيـات: هنا يتـدرج بنا مـن أفـق التمثيل النظـري إلـى المثاليْن التطبيقييْن: السيف والقلم، صميم موضوع الرسـالة، وقد كان ذكيًّا في جمعهما معًا في الصفات الإيجابية المشـتركة بينهما، عبر ضمير التثنية، تأسيسًـا على أن قاعدة المشاركة بين الطرفين ضرورية لوجود التفاوت، وحصول التفاضل الذي تنتظره محطـة قادمة بعد هذه، فهـو هنا يبني مقدمتـه الثانية، كما يلي: «السـيف والقلـم لمّا كانـا: مِصْباحيْـن يَهْديان إلـى القصْد، من بات يَسْـري إلـى المجد، وسُـلَّمَيْن يُلحِقـان بالكواكب، مـن ارْتقى لسـاميات المراتب ......جَـرَّرَا أذيال الخيلاء تفاخرًا، وأشَـمّا بأنـف الكبرياء تنافرًا، وادَّعَى كُلٌّ واحـِد منهما أنَّ الفوز لِقِدْحِهِ، وأنَّ الوَرْيَ لِقَدْحِهِ، وأن...وأن...وأن...

حين كشف الجِدالُ قناعَه، ومَدَّ الخِصامُ ذراعَه.... قاما يَتبارَيان في المَقال، ويتسـاجلان في الخِصال، ويصفُ كلٌّ واحدٍ منهما خِلالَ نفْسِه، ويَذْكر فَضْل ما اجْتنى من غرْسه....»[50].

بعد هذه المحطة التي لا تَقِلُّ روْعةً عن سـابقتها في أدبيّتهـا العالية وبنائها

---

(49) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 325، ولاجرانخا، ص 39.
(50) المصدر نفسه، ج 1، ص 325، ولاجرانخا، ص 39.

المُحْكَم، ينفتح المجال الدرامي للحوار بالتناوب بين البطليْن، ليتنازعا ما كان مشترَكًا بينهما من فضائل، لتحلَّ صيغة الأنَا المُفْرَد مَحَلَّ صيغة المُثَنَّى المشترَك، حيث كانا في لحظة الوحْدَة يمثِّلان المجتمع في بنْيته العامة، القائمة على الركيزتَيْن معًا، والآن سنكون أمام طبَقتَيْ الأدباء والفرسان في:

مناظرة الخطتين: يتناظر السيف والقلم، عبر محاكمة، تَدَّعِي كلُّ مُرافعَة منها أن صاحبها الأوْلَى بالتقدير والإجلال، حيث لكل منهما فضله وميزته في بناء المجتمع، وتلبية طرف من حاجاته. وبُنِيَ هيكل الرسالة على سبع جولات من المناظرة بينهما، كان للقلم منها أربع، وللسيف ثلاث[51].

بدأ القلم بتبْكيت غريمه بالحُجَّة الدينية المفحمة، إذ أقسم الله به وبما يُسَطِّر، ومنَّ على خلقه بتعليمه، معتبرًا أنه بهذا أخذ الفضل برمَّته، وقاد الفخر بأزِمَّته.

يردّ السيف بجرِّ المنافسة من إطار الشريعة إلى ميدان الطبيعة، «إذ قيمة كل امرئ ما يحسن»، وهو يعتبر أنه أنجع وسيلة تعتمد للنجاح في الحياة، و«أن أي عاتقٍ حَمَلَ نَجَادَه لسعيدٌ، وأن عَضُدًا باتَ وِسادَه لسديدٌ».

ثم يرد القلم مستعيذًا بربه من «الحَوْر بعد الكوْر»، وكأنه يَلْمِزُ السيف بصرفه المنافسة إلى الطبيعة بدل الشريعة، آخذًا عليه أن دوره سلبي لعلاقته بالفتن، بينما هو فاعل في الإصلاح والتواصل والسفارة والتموُّل، وأنه ليس إلا قطبًا، تدور عليه الدول. فيجيبه السيف، قارعًا مَثَلَهُ الديني بمثلين عربين: «اسْتَنَّت الفصْلانُ حتى القَرْعى»، و«رُبَّ صَلَفٍ تحت الراعدة»، وذلك تشبثًا بدوره الدنيوي الطبيعي، واصفًا القلم بزهادة ثمنه، لتوفره حَدَّ المشاعية، بينما هو تحفة تتنافس الملوك على اقتنائه، وتتوارثه الأجيال، وتبالغ في زينته.

هنا يرد القلم، بسلاح الأمثال أيضًا: «من ساءَ سمْعًا ساءَ إجابة»، مُشدِّدًا

(51) انظر: ابن بسام الشنتريني، ج 1، محاورة السيف والقلم: (ص 325 – 328)، ولاجرانخا، ص 39 – 41.

عليـه النكيـرَ في تبْخيسـه لقيمَتِـه، مُسْـتَدلًا بـأن المعادن النفيسـة تُسـتخرج من المكامن الخسيسـة، فالذَّهب من العفر، والنار من الحَجَر، كما أن الماء – وهو سـر الحياة – أهوَن موجود، وأعزُّ مفقود، أمّا التعرِّي فـلا يعيب الجميلَ، وقيمة الدُّرِّ بالخروج من الصَّدَف، وتلألؤ الصبح بعد جلاء السُّدَف.

فيصف السـيف حُجَّـة القلم بأنهـا «جعجعة بـلا طحين»، مهاجمًـا صفاته الشكلية المهينة، مقارنة بصفات السـيف، فهو في «جسْم ماءٍ، وحُلَّةِ نار»، يَكْرَعُ «يوم الوَغَى في لَبَّةِ البَطَل».

فهم القلم من آخر كلام السـيف تهديدًا، فرَدَّ عليه التحدي: «إنْ كنتَ ريحًا فقـد لاقيْتَ إعْصارا»، مسـتغلًا خداع المظاهـر: «ما كل بيضاء شـحمة، ولا كل سـوداء تمرة»، سـالبًا عنه تأويلاتـه الإيجابية لصفاتـه، بتأويلات سـلبية، مناقضًا إياها بمنح نفسه كل وصف إيجابي.

بعـد هـذه المحـاورة السـاخنة بيـن القطبيْـن الاجتماعييْن، في شـخصيتيْ السـيف والقلم، تجنح الرسـالة إلـى النهايـة بخاتمتيـن، كما بـدأت بمقدمتين، يقتضيهمـا المقـام، لأن الانتقال مباشـرة مـن أوج الخصـام، إلى منتهـى الوئام، يُحْدِثُ رَجَّـة في ذهن المتلقي، ولذلك كـان لا بد من التمهيـد للخاتمة النهائية بما يلي:

وحـدة المُثَنَّـى: هنـا نسـتعيد صـوت الـراوي الكاتـب ليخفض مـن لهجة الشـنآن الذي كان مجرد حيلة فنية لإنطاق كل من الآلتيْن العجْماويْن بفضائلها، مبرزة مثالبَ نظيرتها، فلما اسـتوفتا هذا الغرض، بعدمـا «كثر تعارضهما، وطال تراوضهمـا، وقابل كل واحد منهمـا بجمعه جمعًـا... ولـم يَنْثَنِ أحَـدُ الصارميْن كَهَامًـا، ولا ارْتَدَّ أحَدُ العارضيْـن جَهَامًا، تبَادَرَا إلى السِّـلْم يعقدان لواءَها، وإلى المُؤالفـة يَرِدَانِ ماءَها، وقالا: إنَّ من القبيح أن تتشـتَّتَ أهواؤُنـا، وتتفرَّقَ آراؤنا، وقد جَمَعَنَا الله في المَألفِ الكريـم ... بأغْلى يدٍ نالتْ آمالها.... يد الموفق أبي الجيش مولى المعالي ومسـتقرها.... فإذ قد عدَلَ بيننا بحكمـه، يوم وغاه ويوم

سلمه، فجاوزَ بكَ حَدَّ المُسالمَة، وجاوزَ بي حَدَّ المُشارسَة.. ولم يُقصِّرْ بي عن غايـة بلَّغَكَ إليهـا، ولم يُقدِّمْكَ إلـى مَرْتبةٍ أخَّرَني عنهـا، فأجمـلُ رِدَاءٍ نرْتَدِيه... مُؤالفة نجَرِّرُ ذيْلها.... ومُعاشرَة نتجانَى ثمارها»[52].

بعد هـذه الخاتمـة الماهدة التـي اختفى ضميـر المفرد فيهـا ورجع ضمير المثنـى: «قـالا»، الذي بلـغ فيـه الصوتان مـن التماهي حَـدًّا أصبح فيـه المَقول مشترَكًا بينهما، لا يَتَمَيَّزُ فيه قول عن قول، تعبيرًا عن درجة المُؤالفَة التي تحَققتْ فـي يدِ هـذا المُوَفَّق المُوفِّقـة بين النقيضيْـن، والمُوائِمَـة بين الضديْن، لينحسـمَ الخِلاف بيـن طائفتيْ الكُتَّاب والفرْسَـان، بعدما اتفق رمزاهما: القلم والسـيف، وأخيرًا لم يبق إلا:

عقـد المصالحة: حيث اقتـرح القلم أن يوَثِّـق الاتفاقُ عَقـدًا مكتوبًا، يؤرِّخ للحْظة الحاسـمة، ويكون حُجَّة يُسْـتَظْهَرُ بها، خشية اسـتحداث الخلاف، «فقد يـدبُّ الدهْرُ بعَقاربه، بين المرء وأقاربه»، ونظرًا إلـى أن اقتراح القلم كان ماكرًا، باعتباره هـو أداة التوثيق المرغـوب، فلم يكن أمام السـيف إلا الخضوع للحيلة الذكية، فأجابه «أنتَ والبَيَان، وجَرْيًا والمَيْدان»[53].

هنا اقترح القلـم أنْ تكونَ الكلمة الأخيرة للشِّـعر، مرجِّحًا إيـاه على النَّثْر، مُدْرِجًـا المُفاضَلة بين النظم والنثر، في إطار المفاضلة بين السـيف والقلم، لأن كلًا منهمـا تحيـل – في بُعدهـا الرمـزي –على صـراع الطبقـات الحاضنة لهذه المِهَنِ والأدَوَات، وهكذا كان اختيار الشعر على النثر تنويهًا بالذكر فقال:

قد آنَ للسـيف أنْ لا يَفْضُلَ القَلَمَا	مُـذْ سُـخِّرَا لفَتًى حـازَ العُـلا بهِمَا
مـا جِارَيَـا أمَـلًا أوْ وَافَيَـا أمَـدًا	إلا وكانـت خِصـالُ السـبْق بيْنهما
راحَا بكفِّ أبي الجيْش التي خُلِقَتْ	غَمَامَـةً كلَّ حِيـنٍ تُمْطِـرُ النِّعَمَـا
فعـادَ حبْلُهمـا المُنبَـتُّ مُنْعَقِـدًا	وراحَ شـمْلُهما المُنفَـضّ مُلْتَئِمَـا
يـا أيهـا المِلِـكُ السـامي بِهِمَّتِـه	إلـى سَـمَاءِ عُلا قـد أعْيَـتِ الهِمَمَا

(52) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 328، ولاجرانخا، ص 42.

(53) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 328.

لَوْلا طِلابي غريبَ المَدْحِ فيكَ لمَا   وصَفتُ قبل عُلاكَ السَّيْفَ والقَلَمَا
وإنما كانَ تعْريضًا كَشَفْتُ به   مِنَ البَلاغَةِ وجْهًا كانَ مُلْتَثِمَا[54]

إذا كانت الأبيات الأولى من هذه القطعة مجرد تلخيص شعري لما بسطته الرسالة نثرًا، فإن الأبيات الأخيرة هي زبدة الموضوع، حيث باح فيها الشاعر بسِرٍّ لعُبته الفنية المُتْقَنَةِ في حبكتها؛ فهذا الجدال المُفتعل بين السيف والقلم ما هو إلا نوع مبتكر من «المقدمات الممهِّدات» للتخلُّص إلى المَديح، إشباعًا لنزعة الإغراب المشتركة بين المبدع والمتلقي الأندلسيين اللذين ما عاد أفق انتظارهما يقبل إشباع التوقع بقدر ما يرتاح لإخلافه، وكسر مؤشره بالمُدْهش والغريب، والبيت الأخير ينزعُ القناع الأخير عن الرسالة، فهي كلها لعبة رمزية قائمة على التعريض الذي كشف أخيرًا عن وجهيْ البلاغة: بلاغة السيف، وبلاغة القلم، بلاغة النثر، وبلاغة الشعر.

الآن وقد رسا زورق هذه المقاربة الذي أبحرَ في «الاتجاه المعاكس» لما دأب عليه دارسو هذه الرسالة من إلْمَاعات تخْتزلُها، ولا تستكنهها، وتهدمها ولا تعيد بناءها، وفق الاستراتيجيا التي تخدمُ غرَضَها، بحسب ما حاولنا هنا.

الآن نعلن أننا يمكن أن نؤثث فضاء جدلية السيف والقلم بشذرات، تتبَّعْناها على مَهَل، في مختلف مصادر الأدب الأندلسي، إشباعًا للموضوع، وسدًّا للفراغ الحاصل في دراسات الآخرين لهذه الثنائية.

هنا أشير إلى أن أهم مرجع أندلسي وقف وقفة متأنية أمام ثنائية السيف والقلم، هو: كنز الكُتَّاب الذي أفردها بعنوان يتجاهل الثنائية في منطوقه، ولكنه يعالجها في مضمونه[55].

مع أن كتاب التشبيهات في أشعار أهل الأندلس قد سبقه إلى تناول الأقلام

---

(54) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 329.

(55) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 163، انظر: فصل «ما يستحسن من صفات الأقلام».

موضوعًا مستقلًا، في موصوفاته، فإنه ركّز على التصوير الفني في وصف الأقلام والدواة والصحيفة[56].

الغريب أن أشعار الأندلسيين الخارجة عن كتاب البونسي لا تكاد تشذ عن التصور الثلاثي للعلاقة بين السيف والقلم، حسبما أسسته رسالة ابن برد الرائدة، فهي إمّا مُفضِّلة للسيف: «الفرسان»، وإمّا مُفضِّلة للقلم: «الكتّاب»، أو موقفة بينهما: «المجتمع».

تعزيزًا لبنية هذه المقاربة نسوق هنا بعض الشذرات المنحازة إلى الكُتّاب على حساب الفرسان، انطلاقًا من رمزية القلم والسيف، وما جرى مجراهما، فـ «قد أكثرَ الشعراءُ من صِفة الأقلام...، بأبْدع الصفات، وبوّؤوا الكتّابَ أرفع الدرجات، وفضّلوا القلم على السيف في مذاهبه، و جعلوا له التقديم في مراتبه»[57].

في هذا الصدد سار أبو عبد الله الرُّصافي[58]، وعليه دَرَجَ أبو العباس أحمد بن شكيل (ت 605هـ/ 1208م)، جاعلًا بيض الظُّبا تنقادُ للقلم[59]. كما أن أبا عبد الله العبدري بن (بيبش) (ت 484هـ/ 1091م) اعتبر أقلامه الصفر مُحَكَّمَةً في البيض[60]، كما وصف أبو الحسن بن التيان الفتح ابن خاقان بأنه: يفلُّ السيوف بأقلامه[61].

---

(56) ابن الكتاني، ص 224 - 230.

(57) البونسي، ص 168.

(58) المصدر نفسه، ص 167 حيث يقول:

قصير الأنابيب لكنه	طول مضاءً طوال الرماخ

وانظره أيضًا في (ص 179).

(59) المصدر نفسه، ص 184.

(60) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 4 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973)، مج 3، ص 29. وهذا المعنى سبقه إليه ابن زيدون:

ومحكم القلم القصير	على شبا الرمح الطويل

انظر: ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 227.

(61) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بمطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشرقاوي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2001)، ص 201.

على المنحى ذاته تواطأ أبو بكر يحيى بن بقي الزجال الطليطلي (ت 540هـ/ 1145م)[62]، والوزير الكاتب أبو محمد بن سفيان (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، حين عاتب القادر ابن ذي النون (ت 487هـ/ 1014م) [63] وكذلك عبادة بن ماء السماء[64] وابن دراج[65]. وقد ظلت هذه النزعة مستمرة حتى آخر عهد الأندلس، حيث يقول ابن زمرك (ت 793هـ/ 1390م):

لكَ القَلَمُ الأعْلَى الذي طالَ فخْرُه فخره   على المُرْهَفات البِيض والأسلِ السُّمْرِ[66]

إذا كان أنصار الكَتَبَة قد أعلنوا اختيارهم القلم في الشذرات السابقة، فإن لصوت الفرسان صداه، إذ لكل مقام مقال، ولكل دولة رجال، وفي ضوء هذا نرى أن السيف قد انتعش مجده في عهد دولة المرابطين، وقد فضَّله كاتبهم: أبو عبد الله بن أبي الخصال، في أول تخميسه لبائية أبي تمام المعروفة[67].

على الرغم من أن المعتمد بن عبَّاد كان شاعرًا، وكذلك جل أبنائه، فإنه كان يريد لهؤلاء الأبناء ألا يتغلب تكوينهم العلمي على تكوينهم العسكري، لأنه يضعهم قادة وأمراء في لَهَوَات الموْت المتربّص بهمْ وبه، عبر عواصف الثورات والحروب الداخلية والخارجية. ولعل أطرف ما في موضوع تفضيل السيف على القلم - وفق حمولتهما الرمزية - تانك القصيدتان الساخرتان اللتان تبادَلهما المعتمد وابنه يزيد الراضي (ت 484هـ/ 1091م) بعد هزيمة

(62) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 371، حيث يقول:

أقلُّ أيادي كتْبه رَدُّ عَسْكرٍ   وتأليفُ أشتات وسَلْسخائم

(63) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 393. حيث يقول:

حظيت بسبقي في الزمان يراعة   سبقت إلى كفي وصلى المنصل

(64) ابن الكتاني، ص 224. حيث يقول:

أقلامه تثني السيوف لها   إذا عليها دم الدويِّ جرى

(65) ابن الكتاني، ص 229. حيث يقول:

وأسمر داني القد لو شهد الوغى   لبان على سمر الرماح اختياله

(66) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، السحر والشعر، تحقيق ودراسة محمد كمال شبانة وإبراهيم حسن الجمل (القاهرة: دار الفضيلة، [1999])، ص 164.

(67) البونسي، ص 181 - 182.

الأخير في إحـدى المعارك، إذ يبـدأ المعتمد «بهـزْلٍ غلب فيه كلّ مَنْـزَع جَزْل، وهو:

المُلْـكُ فـي طـيِّ الدَّفاتِـرْ فتَخَـلَّ عـنْ قـوْدِ العَسَـاكرْ[68]

فكتب إليه الراضي مراجعًا عنها:

مَـوْلايَ قـدْ أصْبَحْـتُ كَافِـرْ بجَميـعِ مـا تحْـوِي الدَّفَاتِـرْ»[69]

لا تكمـن جماليـة الرمـز هنا فـي تأطُّـر القصيدتين ضمن منافسـة السـيف والقلـم، «الفرسـان - الأدباء»، وإنمـا تنبني جماليـة الرمز - في نظـري - على الخطـاب المقلـوب فـي كليْهمـا، فأوامـر المعتمـد المتلاحقـة بالانغمـاس في المعرفة وأجوائها، تسـاوي النواهـي، واعترافات الراضي أيضًـا بكفرانه بـالقلم وإيمانه بالسيف، مجرد مسايرة لوالده، وليست إيمانًا حقيقيًا.

هذا مع لعبة أخـرى تعتمد على المغالطة في هجوم المعتمد على المعرفة، وسـخريته منها، فهي لعبة آنية، لا تعبّر عن موقف حقيقي من السيف والقلم في نظـره؛ فهو يحب هذه المعرفـة، ويحبها لأولاده، كما أنه أيضًـا يعرف - في كُنْه الأمْـر - أن أبناءه ليسـوا جبنـاء، ولذلك لم يسـتطع الراضي أن يسـايره في هذه اللعبة طويلًا، إذ سـرعان ما تخلَّص بعد الاعتـراف بالهزيمة إلى الفخر بمواقف باسلة له في أيام أخرى.

أخيرًا تبقى الازدواجية بين الفارس والكاتب هي الأمثل لدى الأندلسـيين، وهي التي كانـوا يعبّرون عنها بـ «ذي الوزارتيْن»، لمن جمع بين خطتيْ السـيف والقلـم، «وقـد سـاوَى بين السـنتين، ومـدَحَ كلتـا الخطتين أبـو بكر بـن قزمان (ت 554هـ/ 1159م) فقال:

يُمْسِـكُ الفـارسُ رُمْحًـا بيَـدٍ وأنَـا أمْسِـكُ فيهـا قَصَبَـهْ
وكِلانَـا بَطَـلٌ فـي فِعْلِـه إنَّ الاقْـلامَ رِمَـاحُ الكَتَبَـهْ»[70]

---

(68) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ج 1، ص 116 - 117.

(69) المصدر نفسه، ج 1، ص 117 - 118.

(70) البونسي، ص 181.

كذلك فعل أبو محمد الحجاري، عبد الله بن إبراهيم، صاحب المسهب (ت 584هـ/ 1188م)، حين مدَح بني سعيد، متلاعبًا بدلالة النثر والنظم، في الحرْب والسِّلْم[71]. وهكذا الأمر عندما يقارن ابن التَّيَّان (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) بين الأمير المرابطي عثمان بن يحيى فارسًا، والفتح بن خاقان كاتبًا:

إن كانِ فارسَ هَيْجاءٍ ومُعْتَرَكٍ   فأنْتَ فارسُ إفْصاحٍ وتِبْيَانِ[72]

إذا كان هذا توفيقًا بين طائفتين مستقلة كل منهما عن الأخرى، فإن التوفيق الحقيقي بين الخطتيْن هو عندما يَزْدَوِج الفارس والكاتب تحت جلد شخص واحد، وهذه خاصية متفشية في الأندلس، ربما بشكل مختلف عن المشرق الذي قلّما جمع فيه الشخص بين الخطتين. ومهما يكن، فقد اختلط صرير الأقلام بصليل السيوف في قوافي الشعر، كما امتزجت الخطتان في ذوات الممدوحين على حد قول ابن زيدون:

لأقْلامِهِ فِعْلُ أسْيَافِهِ   يظلُّ الصريرُ يُباري الصليلا[73]

هكذا يبقى القلم والسيف - غالبًا - صنويْن في العقلية الأندلسية، يؤولان لنسبة واحدة[74]، إذ كل منهما أسلوب تعبير، والجامع بينهما يمكن أن يسَمَّى ذا البلاغتين، كالأسعد بن بليطة الذي تردد على ملوك الطوائف في الأندلس، «فارسَ جحفل، وشاعر محفل، فجَرَى في الميْدانيْن، وارتزق في الديوانين... كان بعيد الهمم، بليغًا بالسيف والقلم»[75]، وقد يسمّى ذا الفصاحتين مثل أبي عيسى بن لبون الذي يقول عنه ابن عمار:

(71) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 29، حيث يقول:

فكم لهم في الحرب من فضل ناثر   وكم لهم في السلم من فضل ناظم

(72) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 202.

(73) أحمد ضيف، بلاغة العرب في الأندلس، ط 2 (تونس: دار المعارف، 1992)، ص 95.

(74) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2 (القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، النص 112، ص 153، حيث يقول:

والرمح والقلم القصير لنسبة   فكلاهما فيما ينوب حميد

(75) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 493 - 494.

بِكَ فاخرَ القلمُ القصيرُ فطاوَلَ الـ رُّمْـح الطويـلَ كِتابَـةً بطِـرَادِ
فَلَـكَ الفَصَاحَـةُ أو لِسَـيْفِكَ كُلَّمَـا اسْـتَمْطَيْتَ مَتْنَـيْ مِنْبَـرٍ وجَـوَاد[76]

لا يكتفي الشاعر بوصف الآخرين بالجمع بين الخطتين أحيانًا، بل يدَّعِي ذلك لنفسه، مثل عبد المجيد بن وهبون[77]. وتارة أخرى لا ينتظر الفارس أن يمتدحه الشاعر، أو يُحَلِّيه الناثر بالازدواجية في هاتين الخطتين، بل يفخر هو بذلك، مثل أبي مروان بن سبرة الغافقي (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، الذي كان فارسًا أديبًا[78].

الحقيقة أن هذه الجدلية قد تلاحَمَ طَرَفَاها، حتى انكسرت الحدود بينهما على مستوى المعجم، حيث تتصاقب الكتائب والكُتب لفظًا، وعلى مستوى الدلالة والوظيفة التأثيرية، حيث يتداولان - عبر المجاز - صفات كل منهما للأخرى، فتصبح السيوف كاتبة والأقلام قاتلة، كما رأينا سابقًا، وكما يقول ابن زمرك:

فـربَّ جِـلادٍ مِـنْ جِـدالٍ سَـطَرْتُهُ يـراعُ القنـا فيـه تخـطُّ وترسـمُ
وقام خطيبُ السيف فوْق رؤوسهمْ فأعْجِـبَ منـه أعْجَـمٌ يتكلـمُ[79]

ظلت ثنائية السيف والقلم والمنافسة بينهما، في بُعدهما الرمزي ودلالتهما الطبقية، حاضرة في الأدب الأندلسي، حتى في مجال توظيف معجمهما في تصوير موضوعات أخرى، حيث يروي المقري قصة طريفة في هذا السياق «حين تنازع الكتَّاب: أرباب الأقلام، والرؤساء: أصحاب السيوف، في تشبيه العذار، وقالت كل فرقة: لا نشبهه إلا بما هو مناسب لصنعتنا، فلما فرغوا قال أبو عبد الله محمد بن جزي (ت 757هـ/ 1365م):

---

(76) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 239.

(77) المصدر نفسه، ج 2، ص 143، حيث يقول:

وليس نديمي غير أبيض صارم وليس سميري غير شخص كتاب

(78) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 50، حيث يقول:

لئن قالت الكتاب أني كاتب لقد قالت الفرسان أني فارس

(79) ابن الخطيب، السحر والشعر، ج 2، ص 164.

أتى أولو الكتْب والسيف الأُلَى عَزَمُوا	من بَعْدِ سِلْمِي على حَرْبِي وإسْلامي
بكـلِّ مَغْنًى بديـع في العِـذَارِ على	مـا تقْتَضِـي منهـمُ أفْكـارُ أحْلامي
فقالَ ذُو الحرْب: لاَ أرْضَى الكتائبَ في	تشْـبيهه ومِظَلاَّتـي وأعْلامـي
وقالَ ذُو الكتْب: لا أرْضَى المَحَابر في	تشـبيهه لا وأنقاسـي وأقلامـي
فقلتُ:أجمـع بيـن المَذْهَبَيْـنِ معًـا	باللاَّم فاسْتحْسـنوا التَّشْـبيهَ باللاَّم»[80]

إذا كـان السـيف والقلـم سَـيِّدَي الأدوات فـي التعبيـر عـن رمزيـة صـراع الطبقات، وعمـدةَ هذا المبحث، فـإن هذه الخلفيـة الاجتماعيـة أعْطاها الأدب الأندلسـي أقنِعَة أخـرى، تتنافس تحتهـا المِهَـن والطبقات، ومن ضمنها رسـالة ثانية لابن برد نفسه سمّاها: «البديعة» في تفضيل أهْبِ الشَّاءِ على ما يفترش من الوطاء، لامس فيهـا أدب البخلاء عند الجاحظ، ولكنه اعتمـد الأهْبَ الرخيصة في مفاضلته إياها مع الأوطئة الفاخرة رمْزًا للمقارنة بين الفقراء، مثل المعلمين، والزهاد والنساك من جهة، وأصحاب الأبهة والرفاهية من جهة أخرى[81].

هذا غوص في بيئة المجتمع الأندلسـي، وتسليط للضوء على الوجه الآخر لهذا الفردوس المفقود، الذي كان أهله نزَّاعين إلى الأجمل، وكانوا « أشدَّ خلقِ الله عِنايةً بنَظافَةِ ما يَلبَسون، وما يَفْتَرِشون، وغير ذلك مما يتعلق بهم»[82].

كثيرًا ما كانوا يُحَلُّونَ عُلمَاءَهم - في كُتُبِ التراجم - بحسْـن المظهر والهيئة والسمت كما مر بنا، فمن أين جاء ابن برد بهذه النزعة التقشفية؟ هل هي ردة فعل علـى المبالغة في المظاهر التي كانت سـمة الأندلسـي التي أشـار إليها هو إشـارة خفيفـة حين قال: «فَغَـالِ ولو في دَرَانِـكِ عَبْقَر، ورَفْرَفٍ تسْـتر، فلـن تبلغ من هذه الفضيلة، أي الارتخاص....»، أم هي مجرد نص يندرج في سياق «حرفة الأدب»؟

---

(80) المقـري، نفح الطيـب، ج 2، ص 170 - 171. كلمـة «أولو»، هي الصحيحـة لغويًا، وهي المعتمدة في رواية الأبيات، ولكن إثبات الواو فيها يكسر الوزن.

(81) انظر: نص الرسـالة كاملًا، في: ابن بسـام الشـنتريني، ج 1، ص 131 - 135، وانظر أيضًا: (ج 4، ص 36)، عـن فرش جعفربن عثمان المصحفي في مجلس الوزراء مفتتح حجابته لهشـام المؤيد، حيث «أبدل بالكتان الديباج على سالف العادة»، وانظر (ج 3، ص 8)، حول فرش الموالي الصقالبة كما يصفها ابن بسام، حتى أن أحد أتباعهم كان في مجلسه «مطارح من صلب الفنك الرفيع مطرزة....».

(82) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 223.

مهما يكن، فإن المُلاحَظ على رسالة ابن برد هذه هو كونها لم تقمْ على الحِوَارِيَّة التي تقتضيها بنْية المُفاضلات، بما هي تفاعل وتجاذب بين طرفين، بقدر ما كانت تفضيلًا شخصيًا أقصى فيه الطَّرَفَ المَفضولَ - في زعمه - ورَكَّزَ على فضائل أهْبِ الشاء، المختارة عنده.

وعلى ذكر أهب الشاء، تقودنا - أيضًا - مسارات البحث إلى عمل أندلسي طريف، تكتنز تحت جلده عدة مفاضلات ذات بُعد رمزي اجتماعي، تتحاور فيها مِهْنة الشعْر مع مِهْنَة الجِزَارَة من جهة، ومِهْنَةِ الفِراءَةِ من جهة ثانية، وحتى مِهْنَة الحِجَابة من جهة ثالثة؛ إنه ديوان روضة المحاسن، وعمدة المُحاسن للجَزَّار السرقسطي، المُطَعَّم بفصول من كتابه بادرة العصر، وفائدة المصر.

هذا الكتاب الأخير يرد على المستعرب الإسباني فرناندو دي لانجراخا، حيث يزعُم أنه «لم يُشِرْ أحَدٌ من أدباءِ الأندلس الذين تناولوا هذه الرسالة، إلى الرسائل التي من المُحْتَمَل أن تكونَ قد احْتَذَتْ تلك الرسالة»[83]، فهذا ابن مطروح السرقسطي صانع ديوان الجَزَّار، يعلن احْتذاء الأخير - في عمله هذا - لابن برد الأصغر فيستهله هكذا: «قال أبو بكر الجزار في كتابه الذي ترجمه بـ **بادرة العصر وفائدة المصر** وهو كتاب... أجْرَاهُ مجْرى رسالة السيف والقلم، ذكر فيه مثالِبَ الفَرَّائين»[84].

تُبنى الرمزية التي هي «عمدة المُحاسن» بين المِهَنِ والطبقات على اتّباع الجزار أسلوب المَعاريض التي فيها مَنْدُوحَة عن الكذب، كما يقال، حيث يصوِّر نفسه - في انتمائه إلى مهنته - تصويرًا فخمًا مَسْرَحيًا يُلبِسه قناع الأبهة والشجاعة والفتك، حتى لَتَسْمَع قعقعة أسلحة الدمار الشامل التي يبطش بها هو وعصابته بـ «قبائل العرب العرباء»، من بني العنزي والثوري حيث يقول:

---

(83) لاجرانخا، ص 29.

(84) أبو بكر يحيى بن محمد الجزار السرقسطي، روضة المحاسن وعمدة المحاسن، ديوان أبي بكر يحيى بن محمد المعروف بـ«الجزار السرقسطي»؛ وفصول من كتابه بادرة العصر وفائدة المصر، صنعة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مطروح السرقسطي؛ تحقيق ودراسة منجد مصطفى بهجت (بغداد: المجمع العلمي العراقي، 1988)، ص 97 - 98.

فَتَكْنَا فـي بَنِـي العَنْـزِيِّ فتْكًـا أقَـرَّ الذُّعْـرَ فيهـمْ والمَهَابَـهْ
ولـم نُقْلِـعْ عـن الثـوْرِيِّ حتَّـى مَزَجْنَـا بالـدَّم القَانِـي لُعَابَـهْ
ويَبْـرُزُ واحـدٌ منَّـا لألْـفٍ فيُفْنِيهـمْ وتلْـكَ مـنَ الغَرَابَـهْ[85]

لا شك في أن القارئ سيحس بالقشعريرة تزَلْزِلُ جَسَدَهُ ووجْدانَه، مُتسائلًا: مَنْ هؤلاء القوْم الأشـاوس؟ ليجيبـه الجـزَّار - والانتماء بضمير«نحـن» الكبير يَمْلأُ فَمَهُ فخرًا وزهوًا:

ونَحْـنُ فتيَـةُ حَـرْبٍ سَـافِكونَ دَمًا أُسْـدًا إذا نَشَـبَتْ نابًـا وأظفَـارا[86]

هنا لا بد أن تتسـاءل بإلحاح: أيّ نوع فتَّاك من الأسلحة يستخدمه هؤلاء؟ فيجيبك الجزَّار، متقمّصًا لأمَةَ السموأل في لاميته المشهورة:

إذا نحْـنُ رَوَّيْنـا الصـوارِمَ مـنْ دَم فتلْـكَ دِمَـاءٌ مـا لَهُـنَّ ذُحُـولُ
ولسْـنَا نَهَـابُ الجمْـعَ عنـد لِقائـهِ سَـواءٌ كثيـرٌ عندنـا وقليـلُ
معـوَّدَة أنْ لا تُسَـلَّ نِصالُهـا فتُغْمَـدَ حتَّـى يُسْـتَبَاحَ قَبيـلُ
إذا قَصَّرَتْ في الحَرْب بالباسِلِ الخُطَى فإنَّ خُطَانَا في الحُـروبِ تَطُول[87]

بعد هذا التهْويل الرهيب يسـقط القناع، وقد أراد إسقاطَه، فإذا هالة المجد الكبيرة، والانتماء الفخْم، والفروسـية الخارقة، تتكشَّـف عن مجـرد «جَزَّارِينَ»، لا تُمْعِـن بَسَـالتُهم المزْعُومَـة - فتكًا وإبـادة - إلا فـي قبائل العَنْـز والثور، ولا يتبعهـم من القبائل إلا بني الكَلْب وبني الهِرِّ... كما أن الأسـلحة الفتاكة ليسـت إلا أدوات القِصَابة: المُدَى والسواطير:

نُرَوِّي المُـدَى من نَجيع قانـئ أبَدًا وليـس يُـدْرِكُ فينـا طالبٌ ثَـارا[88]
ومـنْ يَغْتَـرَّ منهـمْ بامْتِنَـاعٍ فـإنَّ إلـى سَـوَاطِرِنَا إيابَـهْ[89]

(85) الجزار السرقسطي، ص 158.
(86) المصدر نفسه، ص 121.
(87) المصدر نفسه، ص 120.
(88) المصدر نفسه، ص 121.
(89) المصدر نفسه، ص 158.

حتى بعْد كشْف لعبة هذه البطولة الزائفة، وتَجَلِّي هشاشة سلاح القِصَابَة المستخْدَم فيها، يواصل الجزَّار ركوب رأسه لجَاجًا في المُفاضَلة، راجعًا بنا إلى «السيف والقلم»، معتبرًا أن هذه المُدى والسواطير داخلة في لفظ السيف الأفضل من القلم(90).

من هنا أيضًا - وفي سياق المفاضلة بين الطبقات والمهن المقنَّعة بتنافس الأدوات - يدخل الجزَّار مُفاضَلة شرسة مع صديقه القديم الفقيه أبي الحسن علي بن عبد الله البرجي، المنبوذ عنده بـ «الفرَّاء» (ت 536هـ / 1142م)، مقارنًا بين أدوات المهنتيْن، سلاح الغريمين، جاعلًا «الإبرة» رمز الفرَّائين و«الساطور» رمز الجزَّارين، داعيًا إلى النظر - بعمق - في الموضوع، لاسْتجلاء دلالته الرمزية:

فكَمْ للناسِ في الأمْثا ... لِ مِنْ حِكَم ومِنْ عِبْرَهْ
فإنْ أحْبَبْتَ أنْ تَدْرِي: ... مَن السَّبَّاق بالخِبْرَهْ؟
ومَنْ أعْلَى يَدًا؟ فانْظرْ ... إلى الساطور والإبرهْ(91)

هكذا يلعب الجزَّار - بإتقان - مُفاضلة الأدوات، في رمزيتها الاجتماعية، بوعي كبير سابق لأوانه، إلى درجة يمكن أن أتجرَّأ معها لأقول إن هذه الصُّور البطولية الساخرة المزيفة ربَّما تكون مُلهِمَة الإسباني سرفانتس في رائعته: دون كيشوت، المنبنية على البطولة الوهمية في مبارزة طواحين الهواء.

لعل الجزَّار كان مدفوعًا إلى هذا النَّفَس البطولي الوهمي انتقامًا من الطبقات العليا في هرم المجتمع، من جامعي خطتيْ السيف والقلم، ليقول لهم: إننا نحن «الجزارين» - بمُدانا وسواطيرنا الهزيلة - نستطيع أن نحقق من الانتصارات الباهرة على أعدائنا، ما لا تستطيعون - بسيوفكم الطويلة المرصّعة بالذهب والجواهر النفيسة - أن تحققوه على أعدائكم المتغلِّبين عليكم،

---

(90) الجزار السرقسطي، ص 159. حيث يقول:

بناء المجد لا شيد المباني ... وحد السيف لا حد الكتاب

(91) المصدر نفسه، ص 121.

المتربِّصيـن بكم الدوائر، كما أننـا - بـأقلامنا المُخَضَّبَة بـدم القِصَابَةِ - قادرون على إبداع روائعَ شعرية ونثرية، تُعْجِزُ المبدعين من حملة «القلم الأعلى».

في ضـوء هذه القـراءة التـي أعتقدهـا جديـدة، يُوَاجِـهُ الجـزَّار الوزيـر أبا الفضل ابن حسـداي الإسـرائيلي، حين حَرَّضَه أمير سرقسـطة المقتـدر بن هود (ت 474هـ/ 1081م) على السخرية من عودته للجزارة، بعدما كان من شعراء بلاطـه، ناقلًا المفاضلة مـن القِصابة والفِراءة، في معركته السـابقة، إلى الحِجابة والقِصابة، مفضلًا الأخيرة[92].

ثم ينقل المفاضلة إلى القصابة والشعر، على الرغم من عدم جدواهما معًا:

لا بالقِصابَـة أسْـتَوْلي علـى أمَلِـي	ولا بِشِـعْرِي إلى نَيْـلْ المُنَى أصِلُ
مُذَبْـذَبٌ غيـرَ خـاطِ فـي سَـبِيلِهما	مثْـلَ النَّعَامَـةِ لا طيْـرٌ ولا جَمَلُ[93]

الحقيقة أن هذا الديوان مغرٍ بالإبحار في أعماقه، لاستخراج لآلئه النفسية والكثيرة، حيث أجاد لعبة الرمز الطبقي مـن خلال هذه النصوص التي أبدع ابن مطـروح تعليقًا عليهـا، واصفًا إياها بأن الجـزَّار «وَصَلَ فيها الغايـة القصْوَى من الفصاحة وبَلَغ، ونزَعَ منها منْزعًا نبيلًا، وسلكَ من الجِدِّ والهَزْل سبيلًا، ووصَفَ فيهـا قِصابتَه، ومَـدَحَ فيها جماعته وعِصابتـه، ونعتهم بالبسـالة والنجابة، وفَضَّلَ صِناعَتَهم على الحِجَابـة، فطورًا يمدحهم، ويذمهم تـارة، وآونة تصريحًا، وآونة إشـارة، وهـذه نهاية البليـغ المشْـحُوذ الفِكْـر، وغاية الأديـب الكثيـر الذكر، أن يَمْدَحَ ويَذُمَّ مَعًا إذا شـاء، ويُنْشِـئُ للكامل من النقصان صُورة، ويدعُ المَحَاسِـنَ علـى الخسـيس مَوْقوفة مَحْصـورة، وهذا أمر عسـير الاطـراد، إلا علـى المَهَرَة الأفراد»[94].

يبـدو انحيـازه إلـى هـذا الأسـلوب الرمـزي القائـم علـى «جدليـة الخفاء

(92) الجزار السرقسطي، ص 157. حيث يقول: ولو حكمت منها بعض فن لما استبدلت منها بالحجابة.

(93) المصدر نفسه، ص 173.

(94) المصدر نفسه، ص 164 - 165.

والتجلـي»: «آونة تصريحًا، وآونة إشـارة»، من خلال مؤاخذتـه لأبي الفضل بن حسداي، في تفضيله أسلوب التصريح في مخاطبته، حيث يقول مستنكرًا:

كأنَّـك لـمْ تَكْتُـبْ إلـيَّ مُصَرِّحًـا بلا لغزٍ فيمـا خَطَطْـتَ ولا رَمْزِ[95]

غير بعيد عن هذا المنحى الرمْزي للمُفاضَلة بين الأدوات، قام أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومـي بـالمقارنة بين الحلاقة من خلال رمز «الموسـى»، والشِّـعْر من خلال رمز «القلـم»، حيث لـم يشـفع التجانس الصوتي بين الشِّـعر والشَّـعر، ولا اشـتراك فاعليهمـا فـي لفظ«القـص»، قطْعًـا وحَكْيًـا، فـي تكافـؤ جدواهمـا يومئذ، وذلـك أن أبا المطرف حضـر ذات يوم عند أمير بلنسـية زيان بن مردنيش آخر قواد الموحدين في الأندلس (637هـ/ 1271م)، حين «أحْضَرَ حَجَّامًا ثم أخرجُ له جائزةً، ودفعَ إليه أبو المطرف شعرًا، فلم يجزه»[96].

الخلاصـة التي نخـرج بها من هـذا المبحث المؤسـس علـى المفاضلات الرمزيـة التـي تحيـل علـى صـراع الطبقـات الاجتماعيـة، محركًـا لهـذه النزعة الإبداعية، هي أنها تنتظم كلها في خانة ما يسـمى «حرْفة الأدب»[97]، التي تعنى شـكوى الأديـب – المتوفر على الشـروط الإبداعيـة – من الحرمـان، واختلال ميـزان التقدير السـليم، ومن هنـا تأتي المقارنـة بيـن المِهَن ومردودهـا المادي والرمـزي. ولعـل أول من ضـجَّ حول هـذه الوضعية فـي الأندلس هـو قاضيها المبجل عبد الملـك بن حبيب السُّـلمي(ت 238هـ/ 852م) الـذي احتج على تفضيـل المُغَنِّـي البغـدادي: علي بـن نافـع «زرْيـاب» (ت 238هـ/ 852م) في الجوائز السَّنِيَّة على العلماء، في بلاط الأمير الأموي: عبد الرحمن بن الحكم.

يـأخـذُهـا زرْيـــابُ فـي دُفْـعَـةٍ وصَنْعَتِـي أشْـرَفُ مِـنْ صَنْعَتِـهْ[98]

---

(95) الجزار السرقسطي، ص 164.

(96) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 295. فقال:

أرى من جاء بالموسى مُواسى وراحـة من أراح المدح صِفْرا

فأنجح سعي ذا إذ قص شـعرا وأخفق سعي ذا إذ قص شِعْرا

(97) انظر: أحمد أبو سـعد، معجم التراكيب والعبـارات الاصطلاحية العربية القديم منها والمولد (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، ص 87، حول مصطلح: «حرفة الأدب».

(98) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 79.

مهمـا يكن، فـإن كتّـاب مُدَوَّنَة هـذا المبحث يجمـع بينهم خيـط ناظم هو شـكوى هذه «الحرفة» التي أغرتهم بهذه المفاضلات الرمزية السـاخرة، إذ نجد ابن برد، رائد المفاضلة بين السـيف والقلم في الأندلس، يذكرُ أنه ما كاد يَشِـبُّ عن الطوق حتى صادف «سوقَ الأدَب قد كَسَدتْ، وجَمْرَة السلطان قد خَمَدَتْ، والعَيُّ أمْضى من البَيَان، والإسَاءَةُ أحْمَدُ من الإحسان، وأقلامُنا يومئذ في عُطلة، ومَحَابِرُنا في عُقلة»[99].

على الوتر المأساوي يعزف الجزَّار السرقسطي فارس المدونة الثاني، حيث يبدو أنه كان جزَّارًا مبْدعًا في الشِّعْر والأدب، يتحكَّم – مثل سليمان – في مردة الشـعر، حتى أن شـيطانها الأكبر، أمير القوافي بين فَكَّيْه[100]، فلما كسدت عليه مهنـة القِصابـة، ورأى مجد الكتابـة، أراد أن يجرّب حظَّه هناك، فحَطَّ السـاطور من كفه، وامتشقَ القلم، فلمَّا لم يجد له نفعًا، عادت حليمة إلى عادتها القديمة، حيث صوَّر لنا – ببراعة – رحلته السيزيفية بين مواهبه ومِهَنه، وبعد«تلوُّنِه للدُّنْيا تَلَوُّنَها»، يصيح محبَطًا:

مـا بَـالُ دُنْيـايَ الدَّنِيَّـةِ لـمْ تُقِـمْ   أوَدِي؟ أكُلُّ مُفَـوَّهٍ مَحْـرُومُ؟![101]

أمّا شـكوى أبي المطرف بن عميرة من مضاء المُوسى وكهامة القلم، وفوز من قص شـعرًا، وحرمان من قصَّ شـعرًا، فلا يزال صداها يرن فـي آذاننا.ولكن عزاء الجميع هو هذا البلسـم الذي ابتكره الوزير أبو محمد بن سفيان، حين قال في فلسفة عجيبة:

ولئنْ يَضِعْ فَضْلِي ويَذْهَبَ بَعْضُهمْ   صعدًا.. فأرْجَحُ كَفَّة مَنْ يَسْفُلُ[102]

---

(99) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 304. وقد قال:

قرعنا بالكتابة باب حظ   لندخله فزاد لنا انغلاقا...

إلى آخر الأبيات.

(100) الجزار السرقسطي، ص 93، حيث يقول:

أمير القوافي بين فكي آمر   إذا شئت لم يحجبه عني حاجب

(101) المصدر نفسه، ص 183.

(102) أبو نصـر الفتح بن محمد بن عبيد اللـه بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسـن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ج 2، ص 394.

ثالثًا: الأزاهير: تقمّص الأدباء والأمراء

لا يكـاد يوجـد ضمـن مدونـة النواويـر والأزاهير هـذه أي تصريـح - لا من كاتبيها ولا من مؤلفي الأندلس - ببُعدها الرمـزي[103]، حيث كانت دائمًا باعتبارها مفاضلات بين الأزاهير، وربما يُصرَّح في أحسن الحالات بأن بعضها يشخص هذه النواويـر وينطقها، ومع ذلك تبقى داخل النصوص إشـارات تحـرِّض المتلقي على شحْذ جهاز استقباله لها، إشعارًا بخصوصيتها البنائية والدلالية، كما سنرى لاحقًا.

لعـل أول باحث صَرَّح بهذا البُعْد الرَّمْزي، خصوصًا في خلفيته السياسـية، هو فايز القيسـي الذي يؤكد أن «في هذا اللون من الرسائل مَنْحًى رمزيًّا، إذ ظهر فـي أواخر عهد الخلافة على يد الكاتب الجزيري، وغيره من الشـعراء... ويرَى فيه صَدى عميقًا للحالة السياسية لملوك الطوائف»[104].

هذا مع واجب الاعتراف لإحسان عباس بالسبق في التنبه إلى رمزية بعض نصوص هذه المدونة، من دون أن يحسـم «في تعيين طبيعة هذا الرمز حقًا، لأن الصلة بين هذه الرسـائل، وبين الجو الزمني والتاريخي الدقيق الذي أُنشـئت فيه لم تتحدد»[105].

قبـل أن ألتقط هذا الخيط وأجُرّه إلى أبعد مدى، لا بد من أن أشـير إلى أن هذا المبحث تندرج تحته مدونة غنية من النصوص الشعرية والنثرية، لا يَخْتَزِلُها هذا الحُكْمُ أو ذاك، ممّا يتعاطاه الباحثون - جُزافًا - من دون كبير تَبَصُّر. وربما تتلاءم هذه الخصوبة في العطاء الأدبي مع خصوصية الطبيعية الأندلسية، الرحم الحاضن لموضوع حديثنا هنـا. وعلى كل حال يمكن تصنيف هذه المدونة، في علاقتها بالمفاضلات عمومًا والرمزية خصوصًا، إلى زُمر أربع:

---

(103) لعل الاسـتثناء الوحيد إشـارة ابن بسـام إلى أن عبد الملـك الجزيري «من شـعره أيضًا ما اندرج في نثره الذي ملح فيه مخاطبته على ألسـنة كرائمه بزهور رياضه ....». ابن بسـام الشنتريني، ج 4، ص 30 - 31.

(104) القيسي، ص 204 - 205.

(105) إحسـان عباس، تاريخ الأدب الأندلسـي: عصـر الطوائف والمرابطيـن، ط 5 (بيروت: دار الثقافة، 1978)، ج 1، ص 292.

الزمـرة الأولـى: مجموعة مـن النصـوص الشـعرية والنثرية تبتغـي وصْفَ الأزاهير في حد ذاتـه غرضًا فنيًا ووجدانيًا، ولا تتبنّى المفاضلة عُمْدَةَ أسـلوبها، وأغلـب نصوص كتاب البديع في وصف الربيع مـن هذا القبيل، إلا أن الوصف أينمـا يكـن، لا يكاد يخلـو - في بنيتـه العميقـة، والسـطحية أحيانًا - مـن تقنية المفاضلة وذهنيتها.

انطلاقًا من هذه الرؤية الفاحصة، تتكشَّـف المفاضلات في نسيج أسلوبها، عبر مُغالَبَاتِ المُشَبَّهِ والمُشَـبَّه به فـي لعبتيهما الفنيـة التصويرية التي تسـتبطِنها الآثـار الأدبيـة عمومًـا والنَّوْرِيـة خصوصًـا، حيـن تدخـل الريـاض الموصوفـة فـي منافسـة - عبر هـذه اللعبة - مع السـماء والمـرأة والأمير...، كمـا أن روح المفاضلة هذه قد تعكسها البنية السطحية للنص، من خلال المعجم، فالياسمين « شـأى النوار»، وهو «أمير النور»[106]، والظيان «فاق النواوير»[107]، ومع أنه «ما للبهار نظير»[108]، فـ «الورد سلطان»[109]، إلى آخر الشواهد الكثيرة.

الزمـرة الثانية: نصوص تصرح بالمفاضلة، إلا أنهـا تحصرها - غالبًا - بين نوعين من الزهور، مثل: المفاضلة بين الورد والنرجس، التي ربما يكون رائدها في الأندلس أبو عثمان سعيد بن فرج الجياني، حين فضَّل الوَرْدَ على النرْجَس، مُناقِضًا - بذلك - ابن الرومي، فقال:

مِنِّـي إليـكَ فمـا القِيـاسُ الفاسِـدُ	إلا الـذي أدَّى العِيـانُ الشـاهِدُ
أزَعَمْـتَ أنّ الـورْدَ فـي تَفْضِيلِـه	خَجِـلٌ وناحُلُـه الفَضِيلَـةَ عانِـدُ؟
الـوردُ تيجـانُ الربيـعِ، فأيّمـا احـ	تاز الفخارَ؟ مُتَوَّجٌ أو سَـاجِدُ؟[110]

اعتمد مقارنات عدة تُعَضِّدُ تفْضِيلَـهُ الوزد على النرجس من اللون، والرتبة والإبّان، وحتى الاسم، والدلالة، والبقاء والفناء.

(106) انظر: الحميري، ص 74.
(107) المصدر نفسه، ص 75.
(108) المصدر نفسه، ص 77.
(109) المصدر نفسه، ص 98.
(110) المصدر نفسه، ص 58 - 59.

وشايعه زميله أبو بكر ابن القوطية: عبد الملك بن سليمان الإشبيلي (ت 433هـ/ 1042م)، في مَنْحَى تفْضيله الوَرْدَ على النرْجَس، متّبعًا البحر والقافية ذاتيهما[111]، ثم عززتهما الأندلس بثالث، هو صديقهما الشيخ أبو عبد الله بن مسعود الذي واطأهما في الموضوع، وإن غيَّرَ الإيقاع[112]، وعلى مدرجهم سار ابن الأبار الخولاني: أحمد بن محمد (ت 433هـ/ 1042م) رابع الثلاثة[113].

إذا كانت هذه المفاضلات بين الورد والنرجس تميزت بإجماع الأندلسيين على تفضيل الأول، تحالفًا ضد ابن الرومي عاشق النرجس، فإننا لا نقف بهذه النصوص عند حد المفاضلة فحسب، وإنما نراها تستبطن بُعْدًا رمزيًّا يتمثَّل في أن المُفاضلة بين النرجس والورد تحتمل مُفاضلة بين ابن الرومي وشعراء إشبيلية، وبين المشرق والأندلس، في المحصلة النهائية.

هناك شبه إجماع آخر لزمرة تواطأت على تفضيل الخيْري الأصفر على الخيري النَّمَّام، «وفي كل خير»، مثل الفقيه أبي الحسن بن علي الأشجعي النحوي[114]، الذي سايره أبو عامر محمد بن عبد الله بن مسلمة في هذا المنحى[115]. ثم جاء أبو جعفر بن الأبار ثالث الاثنين، في تفضيل الخيري الأصفر[116]، وتعزيزًا لهذا الثالوث أوضح صاحب الشرطة ابن القوطية، مدار المفاضلة بين الخَيْريِيْن[117].

---

(111) الحميري، ص 58. منها قوله:

هيهات للورد الفضائل كلها ... وإن ادعى التكذيب فهو معاند

(112) المصدر نفسه، ص 59 - 60. يقول فيها:

الفضل للورد وإن ... أبى علي واحتربْ

(113) المصدر نفسه، ص 61، يقول فيها:

طلع النرجس في أكفانه ... قائلاً للورد قد برَّحْتَ بي

(114) المصدر نفسه، ص 65، حيث يقول:

أفي القدر مخدوم لديك وخادم ... وذو كرم في المجد مثل لئيمه؟

(115) المصدر نفسه، ص 66، حيث يقول:

أصفر الخيري عندي ... أرفع الخيري قدرا

(116) المصدر نفسه، ص 66، حيث يقول :

مثن على الملوين لا ... كشقيقه وسميه

(117) المصدر نفسه، ص 66، حيث يقول:

فقال لي الفضل: إني في النهار ... وفي ليلي أنمُّ وفي صبحي وإظلامي

أخيرًا ينكسر هذا الإجماع على يد أبي الوليد الحميري الذي أراد أن يأخذ الاتجاه المعاكس لهذه المفاضلة، قائلًا: «ولما كثر الكلام في تفضيل الخيري الأصفر، صنعت قطعة، ربما كان فيها بعض الرد على مَنْ فَضَّلَه، وبخس النمام أكثر حقه، ولم يرع حسن خَلقه وخُلقه»[118].

هناك - أيضًا - مشاعرة أخرى لا يتواطأ فيها الشاعران الأندلسيان، وإنما يتواجهان، ويتناقضان، في طرفي المفاضلة، حيث ينحاز الوزير أبو الأصبغ بن عبد العزيز إلى الخيري[119]، وينحاز صديقه ابن الأبار الخولاني إلى البنفسج[120].

هذه المفاضلة - هي الأخرى - قد ترقى إلى أفق الرمزية - في نظري - إذا تأملنا اتفاقها في كونها - غالبًا - جاءت مقدمة لمديح القاضي ابن عباد، شيخ نخبة شعراء «البديع في وصف الربيع»، وقطب رحى أشعاره، وملهم تأليفه، وهي ظاهرة تشاركها فيها المفاضلات السابقة بين الورد والنرجس.

مَرَدُّ البعد الرمزي هنا يتجلى في كون هذا المنزع المُتَوَاطَأِ عليه، يستبطن - هو الآخر - مفاضلة بين المشرق والأندلس، حيث سادت في المشرق - المقدمات الطللية، أو الخمرية أحيانًا، توطئة للمدح، فأراد الأندلسيون أن يتجاوزوا المقدمتين إلى مقدمة زهرية، تراعي خصوصية «الفردوس المفقود»، ولعل مفارقة الانتقال من خراب الطلل، إلى نضارة الروض، تختزل بعد ما بين الجنة والنار، ما بين الفردوس والصحراء، وذلك هو المناط الأعمق للمفاضلة.

الزمرة الثالثة: تتشكل من نصوص تتميز عن مدونة سابقتيها بالنثرية في

(118) الحميري، ص 67، يقول فيها:

هو أشهر الخيري حسنا فاحُبُه   من بينه بتحية وسلام

(119) المصدر نفسه، ص 63، يقول فيها:

الفضل للخيري إلا أنهم   جهلوا ولما يحسنوا التأويلا

(120) المصدر نفسه، ص 64، يقول فيها:

نبل البنفسج فاحتوى التفضيلا   وكذا البنفسج لن يزال نبيلا

غالبها، وفي أنها تضيف إلى رمزية المفاضلات الزهرية منحى آخر، غير خلفية التنافس بين الأندلس والمشرق المستنبطة هناك، وهذا المنحى الرمزي الجديد يتمثل في أن هذه الزمرة تجسد« صَدًى للتنافس والحسد الذي كان بين الكتّاب في بَلاطات الأمَرَاء، حيث إن كثيرًا من الكتاب يرجو التميز على أقرانه، ويوضح فضله على غيره»[121].

هنا يجعلون الزهور التي يُنطقونها تتقمَّص شخصياتهم، فتتماهى فضائل الواصف بالموصوف، حتى تصْبح مجرد أقنعة لهم يروِّجون من خلالها أنفسهم، متبرِّجين بقدراتهم الإبداعية، أمام مخدوميهم من حكام الأندلس الذين اشتهروا بولعهم بنزعة الإغراب في الأدب وغيره، حتى أصبح الأدباء يشمئزون من مخاطبتهم بالطرق المباشرة المألوفة، فيلجأون إلى ابتكار طرائق أخرى، أكثر رمزية، وأبعد تخييلًا، وأعمق تفكيرًا، وأطرف مَنْحًى، وأنضج بناء.

إذا كان فلاح القيسي ومريدوه من الباحثين قد اكتفوا بالتمثيل لهذا الاتجاه برسالتي الباجي أبي عمر وابن حسداي، فإنني أضيف إليهما رسالة ابن الجزيري، رائد هذا المنزع، حيث كتبها على لسان بنفسج العامرية، مخاطبًا المنصور بن أبي عامر يوم عيد الأضحى، مفضلًا البنفسج الذي يمثّل – في نظري – قناعَه، على كلٍّ من النرجس والبهار اللذين يمثّلان – أيضًا – غيره من الكتّاب المنافسين له.

استهلها بالدعاء له «بصدْق النظر، ومَعْرِفَةِ جَلِيَّة الخَبَر»[122]، وهذه براعة استهلال، لأنها ترشِّح المتلقي لكون الخطاب هنا مرموزًا وليس على ظاهره، ولا سيما أن الكاتب يجعل هذا الحاجب مفزع الخصوم إذا ترافعتْ

(121) القيسي، ص 205. هذا كل ما قاله القيسي في هذا الصدد فتابعه علي بن محمد في: علي بن محمد، النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس الهجري: «مضامينه وأشكاله»، 2 ج، السلسلة الجامعية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، وأيمن ميدان، في: أيمن محمد ميدان، دراسات في الأدب الأندلسي (الإسكندرية: دار الوفاء، 2003).

(122) انظر الرسالة في: الحميري، ص 62، انظرها دون هذا الاستهلال في: ابن بسام الشنتريني، ج 4، ص 30 – 31، والمقري، نفح الطيب، ج 2، ص 71.

فـي مذاهبهـا، وتنافـرتْ في مفاخرهـا، ومن هنا يبسـط أمامـه منـاط المفاضلة، ويوضح أطرافها، حيث «ذهب البهار والنرجس في وصف محاسـنهما، والفخر بمشابههما، كل مذهب، وما منهما إلا ذو فضيلة».

بعـد الاعتـراف لهمـا بذلـك، يسـتبق النطـق بالحكـم، مفضلًا نفسـه على منافسـيه، حاشدًا ما شـاء من أفعلات التفضيل، لأنه «أعطر منهما عطرًا، وأحمد خبرًا، وأكرم إمتاعًا، شـاهدًا وغائبًا، ويانعًا وذابـلًا، وكلاهما لا يمتعك إلا ريثما يبدو للعيون، ويسلم من الذبول».

ثـم يختم بالتماس تعضيد حكمه بحكم القاضـي الحاجب المنصور، قائلًا «ولمولاي أن يعدل باختياره الصحيح، ويحكم بحكمه العدل إن شاء الله».

على الرغم من عـدم تصريح الكاتب، ولا أي أحد من معاصريه أو لاحقيه من الدارسـين القدماء والمحدثين - بحسـب اطلاعي - بإمكانية أن ترتقي هذه الرسـالة من المفاضلة إلى تشـخيص البنفسج عبر الكلام باسـمه، بل إلى درجة أرقـى في الرمزية، يصبح البنفسـج فيهـا قناعًا لكاتبهـا، فإن الجو العام للرسـالة يدعم هذا التوجيه غير المسـبوق، لأن حضرات الأمراء الأندلسيين - خصوصًا فـي عهـد الطوائـف - كانـت حلبـاتٍ لتنافس الأدبـاء علـى القرب مـن أمرائها المشـاركين لهم في الإبـداع تلقيًا وإنتاجًـا، وتقديرًا ومكافأة، وحتـى بنية النص نفسها يمكن أن يسـتنبط منها أنه كان ردًا على شِـعْرَيْن رفعهما البهار والنرجس إلـى المنصـور ذاتـه، حيث يقـول في الرسـالة: «فـإن كانا تشـبها في شـعريهما المرتفعين إلى مولاي....».

فهـلّا يكون هـذا مُرَجِّحًا قويًا لأن ابـن الجزيري المتقمص للبنفسـج، كان يعقد مفاضلـة بينه وبين أديبيـن آخرين، رَمَـزَ لهما بالبهـار والنرجس؟ على كل حال يبدو السياق - في نظري - أعمق من مجرد المفاضلة بين هذه النواوير.

الرسـالة الثانية هي رسـالة أبي عمر يوسـف بـن جفر الباجي إلـى المقتدر بن هود على لسـان البهار. وقد صرح فايز القيسـي بأنها وتاليتها تمثلان قناعين لكاتبيهمـا، وهذا مـا يتجلى منـذ مفتتح الرسـالة «أطال اللـه بقاء المقتـدر بالله مولاي وسيدي، ومُغْني حالي ومقيم أوَدِي، وأعَاذني من خيبة العناء، وعَصَمَني

معه مـن إخفاق الرجـاء»[123]. ويتضـح أن لهـذا الدعاء ما يُسَوِّغُه بالنسـبة إلى الكاتـب أكثر من قِناعه الزهري، نظرًا إلى ما يُحيـط بالأمراء هنا من جو التنافس بين الكتَّاب والأدباء والقوَّاد، ولهذا يوسـع الدعاء والتعاويذ، تحصنًا من شـماتة منافسـيه المتهافتيـن علـى أعتـاب هـذه البلاطـات، «ولا أشْـمَتَ بي عَـدُوًّا من الرياض يُنَاصِبُني، وحَاسِـدًا من النواوير يُراقبني، وقد علم الورد موقع إمارتي»، وإذا كان أكبر منافسـيه هناك يلبَـس قِنَاع الوَرْد، فـإن البَاجي لابِسَ قِنَـاعِ البَهَار، يُصِرُّ على اسْتعراض مَزاياه الخاصة، ومدى ولائه الفائق: «وقد أتيتُ في أوَاني، وحضرْتُ وغـابَ أقْراني، ولم أُخـلِ من خِدْمَتِـكَ رُتْبَتِي ومَكاني، ولـم أُعْرِ من الحُضور بيْنَ يَدَيْكَ نَوْبَتي وزماني، وأنا عبد مطيعٌ مُسَـخَّرٌ.... حقيقٌ بأنْ يُحْسَـنَ إلـيَّ فأُدْنَى... لأني سـابقُ حَلبَة النُّـوار، وأولُ طلائع الأزْهار، وأنـا ناظرُ الفضْل وعيْنُـه... ونُضارُ الرَّوْض ولُجَيْنُه، وقائدُ الظرْفِ وفارسُـه، وعاقدُ مَجْلس الأنْسِ وحارُسُه». ومع هذه الدعاية القوية لمميزاته، المغرية باهْتِبال قدراته في الخدمة و«الإمتاع والمؤانسـة»، فإنه حاول ألا يَظهر بوجْه الأناني الإقصائي، حيث أصَرَّ علـى رفْع مَكانه فـوْق الجميـع، مـن دون حِرْمـان الآخرين، «فهـل لمولاي أن يحسـن إليّ صنيعًا، ويكرم النَّوْرَ جميعًا، ويدنيني فأرْقَى إلى أخْتي الثرَيَّا سريعًا، في مجْلس قد أخْلصَتْه سَحائبُه، وأفْرَغَت الحُسْنَ عليه والطيبَ ضَرائبُه، وجْهُكَ بدْرُه، وغُرَّتُكَ فَجْرُه، وأخْلاقُكَ زَهْرُه، وثناؤكَ دُرُّهُ وعِطْرُه»[124].

يبدو في خاتمة الرسـالة هـذه أنه تخلص مـن المقدمة إلى مديـح المقتدر، وهو شيء مألوف في هذا النمط من الرسائل التي أصبحت تنافس قصيدة المدح في الأدب الأندلسـي، ولكن الأجمل والأعمق - في نظـري - صَرْفُ المُفاضلة إلى طرَفيْن جديدَيْن، هما: المُقتدر والطبيعة، حيث لا تتحقق عناصر الطبيعة من بدر، وفجر وزهـر، ودر، وعطر، إلا في خُلقه وخَلقه، وكأنَّ في ذلك إيعازًا رمزيًّا بأن المقتدر - على الرغم من عشقه المعروف للأزاهير وجمال الطبيعة عمومًا - غني بطبيعة ذاته الأجمل والأكمل من كل عناصر طبيعية أخرى.

(123) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 120.

(124) انظر: الرسالة كلها، في: ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 120.

لعل كلف المقتدر بأنواع الأزاهير هو الذي جعل الكاتب هنا لا يُمعِن في النيل من الأزاهير المنافِسة للبَهار، وإن كان يفضِّله، ربما مراعاةً لذوق الزعيم المخاطَب الذي يتوزع مدرج اختياراته بين هذه الزهور جميعًا. وهذه الملاحظة تنطبق أيضًا على رسالة ابن الجزيري الذي يعترف للبهار والنرجس بالفضل، على الرغم من تفضيله البنفسج، مراعاة لذوق المنصور المعروف بكَلَفِه بالزهور، حتى سَمَّى عليها بناتِه، وكان يمتحن الشعراء بالارتجال في وصفها بين يديه، حتى يستطيعوا الترْسيم في ديوان الشعراء عنده، أو وزارة الثقافة بلغة العصر.

إذا كنا استنبطنا من بنية الخطاب في رسالة ابن الجزيري ما يَرْشَحُ بمنزعها الرمزي، فإننا قد اقتنصنا أيضًا في نسيج رسالة الباجي لمحة ذكية تنزع إلى الاتجاه الرمزي ذاته، وذلك حين يقول: «وقد علمَ الورْدُ مَوْقِعَ إمَارَتي، وغنِيَ بلطيفِ إيمائي عن عبارتي»[125]. هذه اللمحة التي مر عليها الدارسون من دون أن تستوقفهم، خير دليل على وعي الكاتب بمنحاه الرمزي، ولعل القراء يومئذ لم يفتهم ذلك، فأشاروا إليه إشارة تعزز هذه القراءة التي نتبنّاها هنا؛ فهذا ابن الحناط يعتبر هذه الرسالة تحفة جديرة بالتهادي بين الأصدقاء، حين يرسلها إلى عزيز لديه، قائلًا: «فاجْتلها - أعزك الله - عَرُوسَ فكْر، لحْظها حِبْرٌ، ولفْظها سِحْرٌ، ومعناها بديع، ومُنتهاها رفيع، ومَرْمَاها سديد، رَكِبَ اللفظ الغريب، فاعْتَنَّ له المُرادُ البعيد»[126].فكل هذه العبارات موحية بالرمزية، المتجلية في بُعد مرادها، وسمو منتهاها، ثم يؤطرها في الختام بين جدلية القرب والبُعد، الظاهر والباطن، فأسلوبها «يُطْمِعُ ويُؤْيِسُ، ويُوحِشُ ويُؤْنِسُ، فأمَّا إطْمَاعُها فبما يُحْرَزُ مِنْ لُدُونَةِ ألْفَاظِها، وسُهولة أغراضها، وأمَّا إياسُها فبمَا يُعْجِزُ من امْتِثالها، ويبْعد من مثالها»[127].

هنا لا بد من أن أقول إن كلَّ الرسائل التي تَتَبع المُفاضلات الرمزية بين الأزاهير وغيرها، تشترك في هذه الثنائية الجدلية بين الحقيقة والمجاز، فهي

(125) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 120.
(126) المصدر نفسه، ج 2، ص 120 - 121.
(127) المصدر نفسه، ج 2، ص 121.

حقيقة حين تحتفظ بطابع المفاضلة بين الزهور، ولكنها مجاز حين نصرفها إلى خلفيات رمزية أعمق، تصبح الزهور فيها مجرد أقنعة للكُتَّاب وغيرهم.

الرسالة الثالثة هي رسالة أبي الفضل بن حسداي الإسرائيلي، وهي أيضًا موجهة إلى المقتدر ذاته، ويتكلم فيها باسم النرجس، إذ ما دام صاحبه قد تقمَّص البَهار، فلتتلوَّن الأقنعة. ومن الجَليّ أنها تدور في الفلك الرمزي عينه، حيث يمارس ابن حسداي الدعاية لذاته أمام مولاه المقتدر، ولكن من وراء قناع اسمه «النرجس»: «أنا - وصَلَ الله بَهْجَة سُلطانِك، ونَضَّرَ أوْطَانَك - إذا لَحْظَتَنِي بعيْنِ الاعْتبار - قائدُ النوار، ووافدُ الأزهار، وأنا لها جالبٌ، وهي طاردة، ومُبشِّرٌ بوُرُودِها وهي مُؤْيِسَة مُتباعِدَة».

ثم يركِّز على عبقريته الذاتية المتفوِّقة على معَوّقات البيئة، وكأنه يشير إلى تجاوزه لطبيعته اليهودية بروحانية إسلامه المكتسب، حيث يقول: «فإنِّي غلبْتُ بما في طبْعي من التيقظ والذكاء، خلدَ الأرض وصردَ الهواء، فقمتُ عن إساءة الفضل عُذرًا، ونحلتُ السناء على الربيع فخرًا»، معلنًا تفوقه على الورد مثل سابقه، وكأن هذا الورد قناع لأكبر منافس لهما في حضرة آل ذي النون، يُجْمِعُ كلُّ الكتَّاب على تبَوُّئه مَرْكزًا يصعب تجاوزه: «وفَضَلْتُ الوردَ سَيِّدَ الأزهار طرًّا، وتورُّدُه شاهدُ خَجَلِه، وتَسَتُّرُه من الحياء في أكِمَّتِه وكِلَلِه، فلي عليه فضُلُ العيون على الخُدود، وشرَفُ السيِّد على المَسُود».

لعله لا يخفى - عبر هذه الفقرات - توسع مدارات المفاضلة بين النرجس والأزهار عمومًا، والورد خصوصًا، والمفاضلة بين فصلي الشتاء والربيع، وبين العيون والخدود، والسيد والمسود.

بعد هذه الإلماعات التعريفية بمكانة النرجس (الكاتب)، يرمز بالقاطف للوسيط الذي استدعاه للقدوم إلى هذه الحضرة: «فبينا أنا سقيمُ الجُفون من غير سقم... حتى أتيحَ لي ظريفٌ من خَوَاصِّكَ يَقصدُني»[128]، و بعد توجُّس من طرَف النرْجس، وتأنس من قِبَل القاطف، يُقْنِع الأخيرُ الأولَ بنقله «من جناب

(128) الفقرات المقتبسة هنا من: ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 297.

النبات الهشيم، إلى جناب السرورالمقيم، والسعْد بالفوز العظيم، باستلام راحة الملك الكريم».

هنا لا بد من أن تنفتح أبواب المنافسة والمحاسدة، ولذلك يقول: «فليْتَ الرياضَ تعْلمُ بمكاني، فتذبلَ كَمَدًا، وتَذْوِي حَسَدًا، وتَرَانِي وقد آنَرْتُ في أفقكَ البَهيج، وزهرْتُ في روضك الأريج، فكم تَمَنَّى الأزهار أنْ تُضَامَ لديْكَ مَطالِبي، وتُكَدَّرَ في ذُرَاكَ مَشارِبِي، فأزِلْ عَنِّي حَسَـدَهمْ بكبْتِهم، فقد شجَاهم تقدُّمي قبْل وفْدِهم»[129].

هـذه حقًّا أجواء البلاطـات، وهذه لغـة المتهافتين على أعتابهـا، وإذا أردنا أن نمعن تأويلًا في اقتناص الأبعاد الرمزية، داخل هذه الرسـالة، يمكن أن نعتبر طلب البنفسـج للقران بالخمرة، في مجلس أنس الأمير، إيحاءً بطلب الوزارة أو المكانة عمومًا، حين يقول: «وأكملْ مَسَـرَّتي وتمِّمْ أنْسِـي بلقاءِ شـقيقةِ نفْسـي، فإني قسِـيمُها وحَميمُها... وما مَثلتُ بين يديكَ إلا لاسِـَم غُفْلَ العِلم... فالعَصَا قرِعَتْ لذِي الحِلْم، فلا تُضِعْ - أيها الملك - سَـبْق تقدُّمـي، وحَقَّ مَقْدَمِي، فقد اشْخصتُ طرْفي إلَيكَ آملًا، و لجُودك كفِّي سائلًا»[130].

مـا دمنا قد استثرنا من أحشـاء النصين السـابقين ما يرجّـحُ رمزيتهما، فإن هذه الرسـالة لم تشـذ عن ذلك، حيث اشـترط في مفتتحها النظر بعين الاعتبار، لفهم حقيقة مكانة النرجس وتفوقه، وفي ذلك دعوة لقراءة ما بين السطور، لفك الرمـوز، وقد عـزز ذلك باقتباسـه للمثل: «قرع العصـا لذي الحلـم»، إيعازًا بأن إحالاتـه إلى التبَصُّر في فهم النـص لا تعني بلادة المخاطب، وهـذا ما أكده في الختام، إذ إن متلقّي رسـالته سيفهم بلا شـك مَغازيها، ويُنْجِح مَرَامِيها، فله «من بَراعَة العَلاء، وأصَالـة النُّهَى، ذكاءٌ يَرِي لأوّلِ اقتداحِ زنْدُه، ومَضَاءٌ يَفْرِي بأيْسَـر هَزِّ حَدِّه»[131].

---

(129) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 298.
(130) المصدر نفسه، ج 3، ص 198.
(131) المصدر نفسه، ج 3، ص 305.

بتتبعنا هذا المنزع عند أبي الفضل بن حسداي، وَجَدْنا له نصًّا شعريًّا كان متضمَّنًا في هذه الرسالة، ووفيًّا لروحها، حين يقول فيه:

تقضّى زمانٌ طائرُ الإنْس عندَه ... مَذُودٌ وسِرْبُ اللَّهْو فيه مُرَوَّعُ
وطالَ انتظاري دَوْلَةَ الوَصْلِ بعدما ... تَصَرَّمَ بالهجْرانِ مَشْتًى ومَرْبَعُ
فأقبلتُ أسْتَجْدي رضاكَ وإنْ تَعُدْ ... يُسَارعْ إلى وصْلِي المُحِبُّون أجْمَعُ[132]

كما اقتنَصْنَا له أبياتًا أخرى تبوح برمزية رسالته التي تتصيَّد فرْصة في بلاطِ المُقتدر بالله الذي كان يتصيَّد - هو الآخر - عقول المبدعين:

جُمْلةٌ مِنِّي ولا حَاجَةَ لِي ... في حديثي أنْ أطيلَ القصَصَا
أبَدًا تَقْنصُ أطيارَ العُلا ... مُسْتَفِيدًا فاتَّخِذْني قَنَصَا
وانْثُر الحَبَّ فإنِّي طائرٌ ... غَرِدٌ لا أتَعَدَّى القَفَصَا[133]

لعل معجم القنص والصيد هنا منسجم تمامًا مع جو الرمزية الطاغي على هذه النصوص، حيث تكون علاقة متلقّيها عمومًا، ودارسها خصوصًا، علاقة تَصَيُّدٍ بامتياز.

الزمرة الرابعة: هي عبارة عن رسالتين أرتقتا عن مدار المفاضلة العادية بين الأزاهير، والمفاضلة الرمزية التي تتقمص فيها الأزاهير ذوات كاتبيها، إلى مستوى أعمق في رمزيته، تتحول فيه الزهور على يد المبدعين إلى أقنعة لحكام الطوائف، معبِّرة عمّا شَجَرَ بينهم من تنافس محتدم، كان نعمة على الأدب ونقمة على سياسة الأمة، ومصير الدولة الأندلسية بحذافيرها.

في هذا الصدد، يرى فايز القيسي «أن المداهنة والتملُّق إلى الملوك دفعا بعض الكتَّاب الأندلسيين إلى تفضيل ملك بعينه على غيره من ملوك الأندلس، فيتخذ من وردة أو زهر معيّن رمْزًا لأميره وولي نعمته، ويجعل من تفرده بين الورود والأزهار نظيرًا لتفرد أميره بين الأمراء»[134].

---

(132) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 305.
(133) المصدر نفسه، ج 3، ص 307.
(134) القيسي، ص 205.

الواقع أن الرسالتين الممثِّلتين لهذا الاتجاه ذي الخلفية السياسية في رمزيته، هما من إنتاج ابن برد الأصغر وأبي الوليد الحميري. وقد جاءت رسالتاهما أكثر عمقًا وتركيبًا وتجريدًا، لأنهما لا تُجْرِيانِ المنافسة بين طرفين أو ثلاثة كما رأينا سابقًا، وإنما تستكنهان - من خلال مجتمع الزهور - مجتمع الأندلس في طوائفه وتحزُّباته السياسية، راصدتيْن ما يعصف به من فوضى وخلافات، ضربت بأطنابها على الأمة، بعد سقوط الخلافة الأموية، واستقلال كل حاكم بولايته، وانفتاح باب انْتِزَاءِ كلِّ والٍ على جِهَتِه، حيث ساهم الكاتبان - كل من موقعه وخلفيته - في اقتراح حلٍّ سِحْرِيٍّ، لتجاوُز الخِلاف، والاعتصام بحبل الوحدة، متمثِّلًا في انتخاب قائد مُوَحِّد، مُؤهَل بخصائصه المميِّزَة، للمّ ذلك الشتات السائد في البلد، حتى في مجتمع الزهور والنواوير، وقد نجَحَا في إسْقاط ظلال واقع المجتمع الأندلسي، على الواقع الافتراضي لمجتمع زهورهما المتخَيَّل.

هنا يصبح ابن برد غير معني بالحديث عن أزهار: النرجس والبنفسج والبهار والخيري النَّمَّام، وما وراءها من الزهور، بقدر ما يتحدَّث عن الطوائف في الأندلس. وبناء عليه، لا يكون الورد المنتخب عنده، إلا قناعًا لابن جهور، مُخاطَبِه في هذه الرسالة، علمًا بأن أبا الحزم ابن جهور كان من مُفَضِّلي الورد، ولذلك انحاز كاتبُه إليه، ورَمَزَ لسَيِّدِه به. يقول أبو الحزم ابن جهور:

الـوَرْدُ أحْسَـنُ مـا رأتْ عيْنـي وأذْ	كَى ما سَقَى ماءُ السحابِ الجامدُ
خضعـتْ نواويـرُ الرياض لحُسْـنه	فتَذَلَّلَـت تنقـادُ وهْـي شـواردُ[135]

موقع هذا الزعيم في ملوك الطوائف معروف، ومكانته معتبرة، لأنه أوَّلُ منْ ضبطَ قرطبة بعد سقوط الخلافة الأموية، سائسًا إياها بتدبير عجيب، يرتكز على مبدأ الشورى المعتمَد هنا منهجًا لانتخاب سَيِّد الأزاهير، وهو ما يعني وعيًا سياسيًّا، وطموحًا ديمقراطيًا سابقًا، على طوفان الثورات الشبابية التي تجتاح اليوم عالمنا العربي.

(135) ابن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء، ص 79، ويقال إن هذا الشعر لشخص آخر.

فـي المقابل، فإن أبا الوليـد الحميري لا يتحدث أيضًا عن أزهار البنفسـج والنرجس والخيري والنمام والخيري الأصفر والأقحوان وما يتبعها من الزهور، بقدر ما يتحدث عـن الطوائف والأحزاب السياسـية، ولا يكون البهار المنتخب عنده إلا سيده المعتضد بن عباد أمير إشبيلية (ت 461هـ/ 1069م).

الرسـالة - كما هو واضح - ردٌّ على سـابقتها، فهما سـجال بيـن إمارتين، كانتا من أقوى إمارات الطوائف في الأندلس.

هذا السـجال الخيالـي الواقعي، آلَ إلى سـيادة البهار العبـادي، على الورد الجهوري، في نهاية المطاف، فاتحًا المجال أمام تحرك ورود مرابطية، نبتت في الصحراء، أكثر قوة وجلدًا، لتلتهم البهار العبادي، وما سـواه من زهور الأندلس المتصارعة في ما بينها، والمتهافتة أمام أعدائها، وهكذا تُسْـفِرُ الخلفية السياسية المقنَّعة لهذه المفاضلات الرمزية الدائرة بين طوائف الزهور، تجسيدًا، لطوائف الساسة في الأندلس، فور سقوط الأقنعة الوردية.

إن الكاتبيـن وَضَعَانَا - بإبداعهما - في عالـم تتحَطَّـم فيه الحدود المنطقية بيـن المجتمَعيْـن الزهـري والإنسـاني، ويتأكـد العمق السياسـي لرمزيـة هاتين المفاضلتين من خلال حضور معجم السياسة والحكم بشكل مكثف في خطاب الرسـالتين، حيـث تَنْبَـثُّ داخلهما مفـردات البيعـة والعقد والإنصـاف والحكم والإمامة والولاء والتبعية والرق والعبودية.

يبـدو الوعي برمزيـة هذا الخطـاب جليًّـا عند ابن بـرد الأصغـر، رائد هذا المنزع، إذ يشـير إلى أن هذا النوع من المُلَح الأدبيـة يحتاج من المتلقي - مهما يكن ذكاؤه - أن يتكلف عناء التبَصُّر والتَّدَبُّر، لاسْتِكْناهِ سرِّه المَرْمُوز «المَضْنُون به على غيْر أهْله»، فهو يقـول معتذرًا: «ولولا علمي بموقع هذه المُلَح منك، لم أجشمك عناء النظر فيما كتبت منها»[136].

هكذا تقوم رسـالة ابن بـرد الأصغر إلـى ابن جهـور[137] على بناءٍ سَـرْدِي

(136) الحميري، ص 48 - 49.

(137) انظر: الرسالة ومقتبساتنا منها في: المصدر نفسه، ص 46 - 48.

دارمي مُحْكَم، ينسجم مع استراتيجية المفاضلة، حيث تبدأ بتأطير النص ضمن «مُلَحِ مَعاني الأدب» التي لا يعتني بها إلا ذوو الظُّرف من الأدباء.

ثم يقص اجتماع صنوف الرياحين، تحت ضغط هاجس التفرقة، المُترَبِّص «بها ريب المنون»، ساعيةً إلى الشورَى، عبْر «التفاوض والتحاور والتحاكم من أجله والتناصف»، مُجْمِعَةً - مبدئيًا - على إلزامية ما تتفق عليه من عَقد لجميع الأزاهير، حاضرها وغائبها. من ثم تختار المكان الأفضل لاجتماعها، ملتزمة في المجلس هرمية مراتبها المعهودة في النظام الطبقي اجتماعيًا وسياسيًا، ليقوم خطيب الزهور - صوت الحكمة - مؤكدًا أن التفاضل ناموس كونيٌّ سارٍ في نظام الوجود، بما فيه الزهور، منطلقًا إلى أن مجتمع الأزاهير قد آن له أن يتجاوز وظائفه المألوفة جماليًا: زينة المجالس، وموضوعًا للإبداع: أدبيًا، وتشكيلاً، ووظائفه المكرسة اجتماعيًا: هدايا بين الأحبة، وبواعث على اللهو والسرور، وجُعالة للبشرى، إلى وظائفه السياسية الجديدة، موضوع النقلة هنا، لتكشف الزهور عن أن بينها «من له المزية عليها، ومن هو أولى بالرياسة منها، ومن تجب له المبايعة... وهو الورد الذي لو أنصفَ الجميعُ لاعْترفَ بفضْله ورياسته وإمْرَتِه، وحَبَاهُ بالملك، ووفّاه حقَّ الإمامة». ثم يقدم ممثلو الزهور المجتمعة، ومشاهيرها بيعتهم للورد، نثرًا يرتجلونه تباعًا، أمام الملأ في هذا المحفل.

في ختام مجلس الشورى يحررون كتاب البيعة، موجهين إياه إلى الأزاهير الغائبة زمانًا ومكانًا، بصيغة «تحتمل الأقاصي والأداني»، مستهَلًّا بديباجة تقرر البيعة الشاملة بأن «أصناف الشجَر، وضروب الزهر، وسمِيها وشتويها وربيعها وقيظيها، حيث ما نجمتْ من تلعة أو ربوة، أو تفتَّحَتْ من قرارة أو حديقة، عندما راجعتْ بصائرَها وألْهِمَتْ رَشادَها، اعترفتْ بما سَلفَ من هَفواتِها، وأعْطتْ للورْد قيادها، ومَلَّكَتْهُ أمْرَها». ثم ذيلت الكتاب بشهادات البيعة له، منظومة في بيتين بيتين، لكل من النرجس والبنفسج والبهار والخيري النَّمَّام، طافحة بمعجم البيْعة والعبودية، والتأمير والتمليك.

أمّا رسالة أبي الوليد الحميري، فجاءت هي الأخرى على نسَق ينسجم

مع النقيضة، الناسِفة للأطروحة السابقة، إذ ما كادت زهور الربيع تقرأ كتاب البيعة الآنفة للورد، حتى «أكبرتْ ما فيه، وبنَتْ على هدْم مَبانيه، ونقْض مَعانيه، وعَرَّفَت الوَرْدَ بما عليه، فيما نُسِبَ إليه، من استحقاقه ما لا يَسْتَحِقُّ»[138]، طاعنةً كذلك بعدم الاختصاص، لصدور التفضيل والبيعة ممن لا يَعْرِفُ الوَرْدَ المُفَضَّلَ، بحكْم البُعْد منه مكانًا وزمانًا، بينما نواوير فصل الربيع المُحْتَجَّةِ هنا، «هي جِيرَةُ الوَرْدِ في الوَطن، وصَحابتُه في الزَّمَن»، ولذلك قرَّرت هذه النواوير المعارضة لمبايعة الوَرْد اتخاذَ الأقحوان والخيري الأصفر، وسيطيْن بينها وبين الأزاهير المصادرة لرأيها، «إذ هما يجاوران تلك في أوطانها، ويصاحبانها في أزمانها»، كاتبة إليها رسالة تعتبر فيها أن تلك البيعة السابقة «بيعة اشترَى بها مَنْ سَعَى فيها خسران الدنيا والآخرة»، إذ لو كان الورد يستحق الإمامة والخلافة لانتخبته أسلافهم المُجاورَة والمُعاصرة له، أما مَنْ عَقَدَ تلك البيعة فلم يَرَ له قطُّ صورة، وبهذا تكون مجرد افتئات على مجاوريه الأدْرَى به الذين كان يجب أن تستشيرهم، ولو فعلتْ لرَشَّحُوا لها الأحق بذلك، «وهو نور البهار، البادي فضله بدو النهار». وقد رأت النواويرُ الربيعية أن وسِيطيْها - لو نَجَحَا في أخْذِ البيعة من تلك النواوير الظالمة - لحَصَلَ الإجْماع على البهار، ملكًا لجميع الأزهار، «ولم يشذ عنه من النواوير إلا من لم تشتهر عينه، مع أن جماعتنا تعلم فضل ما صنعناه، وتوالي منٍ ولِيناه، وإن خالفتْ لم تستضرَّ مخالفتها، ولم يضْطر إلى مُحالفتها، فنحْنُ جلُّ النواوير، وعمدة الأزاهير».

وافق وصول الكتاب إلى الأقحوان والخيري الأصفروجود ثلاثة من الزهور المبايعة للورد سابقًا، تشاورهما في خلعه وبيعة البهار، ندمًا على سالف الخطأ، فاتفق الرأي على ذلك، ورَدَّ البهارعلى لوم هذه الأزاهير له جراء مشاركته في مبايعته الورد، بفلسفة سياسية ترى أنْ «ليسَ مَنْ تركَ حَقَّهُ مَلومًا، إنَّمَا المَلُومُ مَنْ تَسَوَّرَ على غيْر حَقِّهِ»، قائلًا إنه لولا إجماعهم الآن على تفرده بأهلية الخلافة، ورغبته في استنقاذهم من رق الضلالة، وفكهم من ربقة الجهالة، ما قبل الترشح.

(138) انظر: الرسالة، وكل مقتبساتنا منها في: الحميري، ص 49 - 54.

هنا كتب الوسيطان - الأقحوان والخيري الأصفر - إلى مخاطبيهما سابقًا بنجاح الوساطة، وقبول الجميع خلع الورد وبيعة البهار، ورضوخ الأخير أيضًا لذلك، فصدر كتاب مبكري الأنوار، وسابقي الأزهار، إلى من غاب عنها بشخصه بمبايعة البهار، متنصلة من بيعة الورد، معتبرة أنه ما دام «قد اجتمع الرأي من سراتكم ومنا، وصدر عن كبرائكم وعنا، فهي النعمة التي تنتظم أمورنا، وتراعي أميرنا».

بعد هذه الديباجة والحيثيات، يبني الحميري شهادات الزهور بالبيعة للبهار، على نسق مناقض لبنية الشهادات في كتاب ابن برد الأصغر ببيعة الورد، حيث حافظ على ازدواجية كل شهادة بين خطابيْ النثر والشعر، إلا أنه جمع بينهما دفعة واحدة داخل كل شهادة على حدة، بينما قسمَها ابن برد إلى قسمين منفصلين، شهادات نثرية جماعية، تأتي بعدها شهادات شعرية جماعية أيضًا، زد على ذلك أن الحميري - إمعانًا في المناقضة - جعل الشهادة الشعرية لكل زهر ثلاثية الأبيات خلافًا لثنائيات ابن برد. ومجمل هذه الشهادات أن:

- البنفسج شهد «أن البهار هو الملك الأفضل»
- والنرجس شهد «أن البهار بالملك أحق»
- والخيري النمام شهد «أن البهار بَهَرَ الأملاك»
- والأقحوان شهد «أن كل الزهور عبيد للبهار»
- والخيري الأصفر شهد «أن عقد الورد رد، وأن البهار أعلى وأمجد».

الخلاصة أن أي شخص يقرأ هاتين الرسالتين، مجردتين من أسماء الأزاهير، لن يساوره شك في أن موضوعيهما سياسيان بامتياز، نظرًا إلى المعجم والقضايا المُثارة فيهما، وهو ما يعني - بالفعل - أن الرسالتين ليستا إلا سجال قرطبة وإشبيلية، وأن الزهور هنا ليست إلا أقنعة سياسية لأطراف المفاضلة، مع ما تحمله هاتان الرسالتان من عِبَر ودروس في السياسة والأخلاق، حاول الكاتبان تقديمها إلى النُّخَب المُتصارعة في شكل رمزي، لا يصدمها بمباشرته، سعيًا منهما إلى المساهمة في تدبير الاختلافات السائدة، بإشاعة خطاب إصلاح

ذات البين، والنزوع إلى الاحتكام للشورى، قصد الانتهاء بإجماع الأزاهير المختلفة على مبايعة الزهر الأفضل، باعتباره الأصلح لحكمها.

من جهة أخرى يجب التنويه إلى أن تمركز الرسالتين على هذه الخلفية السياسية في رمزيتهما لا يعني إلغاء استخدام الكاتبين للزهور أقنعة مزدوجة، تعبّر عن الساسة، وعن الكُتّاب في الوقت ذاته، فابن برد والحميري - من خلال هذه الحَيل الفنية المبتكرة - يُعَبِّران عن ولاء كل منهما للحاكم المخاطب على حساب منافسيه، ويستعرضان قدراتهما في التحليل السياسي، وحنكتهما في منطق الحِجَاج، وتدبير الاختلاف، ومواهبهما الإبداعية الأدبية الواضحة في ازدواجيتهما في النثر والشعر، وخصوبة التخييل عندهما، فهذه كلها أساليب دعائية لذات الكاتب وترويج له حتى يحظى بقبول الحاكم له، وتقريبه أكثر من بلاطه، باعتباره مؤهلًا لذلك أكثر من غيره، بحسب منطوق ومفهوم تبرجه المعرفي المدسوس عبر هذا النوع من الرسائل.

العجيب في مدونة هذه المفاضلات الزهرية أن الخيط الناظم بينها جميعًا، هو اعتمادها في رموزها ومقارانتها على مجموعة معيّنة من الزهور، تمثّل نخبتها الأشهر والأبهر.فابن الجزيري رائد هذا المنزع يفضل البنفسج على كل من البهار والنرجس، معتمدًا إياه قناعه المُفضَّل، ثم يأتي الباجي، وكأنه يرد على الجزيري في انحيازه إلى أحد مفضوليه، أي البهار الذي يعليه على الورد وعلى غيره. بينما يتولى أبو الفضل بن حسداي الانتصار للمفضول الثاني عند الجزيري وهو النرجس، فهل اتفق كاتبا المقتدر بن هود على مواجهة كاتب المنصور بن أبي عامر ليختزن ذلك مفاضلة بين الدولتين؟

هكذا أيضًا، لا تخرج رسالتا ابن برد، وأبي الوليد الحميري عن الدائرة الزهرية ذاتها تفضيلًا وترميزًا، حيث ينحاز الأول إلى تفضيل الورد، وينحاز الثاني إلى تفضيل البهار، وهما طرفان في المفاضلات السابقة.

على كل حال، لا بد من أن لهذا الدوران في هذه الحلقة الزهرية المفرغة علاقة بخصوصية الطبيعة في الأندلس، وطبيعة الذوق السائد لدى نخبها.

رابعًا: النخلة والكرمة قناعا حضارتين

تتنـزل المفاضلة بيـن النخلة والكرمة «قـابَ قوْسَـيْن أو أدْنى» من المبحث السابق، من حيث تشـخيص الأدباء الأندلسيين للنباتات عمومًا، واتخاذها أقنعة رمزيـة، إلا أن الخلفيـة هنـا ترتبط بـالهويـات الحضاريـة أكثر منهـا بالتحزبات السياسية، وهذا هو خط الوصل والفصل بين المبحثين.

مـا دام الحديـث هنـا يتمَحْـوَرُ حـول مَقامَـة أبـي الحسـن النباهـي[139] (البُنَّاهي) التـي تبنى على محاورة تفاضليـة بين هاتين الشـجَرتيْن، بما تحْملان مـن خلفيات رمزيـة، تحيل علـى الهويـات الحضاريـة للأمم والشـعوب، وبما أن النباهـي (البُنَّاهـي) كـان صوتًا متأخـرًا في العصور الأندلسـية، فإننـا بحاجة منهجيـة إلى توطئـة تؤصل العلاقـة بين الأندلـس والنخلـة، حضاريًـا وأدبيًا... «فالنخلـة هي أحدُ الموضوعـاتِ القديمة، إلى جانب الناقـة والطلول الدوارس في الأدب الجاهلي. وعندما انتقلـت الثقافة العربية من الصحراء إلى الحاضرة، انتقلت معها الموضوعات التقليدية في الشـعر الجاهلـي، وليس لهذا علة - في البداية - سوى الحنين، وسطوة التقاليد الراسخة في مجمل الأمر»[140].

أعتقد أن هذا المسـتعرب الإسـباني - علـى ضلاعته في الثقافـة العربية - يصعب عليه أن يفهم سِـرَّ العلاقة الروحية الرابطة بين الإنسـان العربي والنخلة. وعلـى الرغم من هذا يبقى تعليله لذلك بالحنين وسـطوة التقاليد تعليلًا مقبولًا، إذ نجـد أن النخلـة كانـت رفيقـة عبـد الرحمـن الداخل إلـى الأندلـس، تحرِّك لواعج الشـوق في نفسـه، ويَسْتشْـعِر معها شراكة عميقة في الإحسـاس بالغربة، فـي منفاهما الاختيـاري بالأندلس، والتي سـتتحول إلـى مَبْعَث لدولـة أجداده، المنقرضة في المشرق، وقد سجل تفاعله مع النخلة في قطعتيْن شِعْريتيْن، يقول في إحداهما متحدثًا إلى «الفيدانة الكبرى بالرُّصافة الغربية من كورة إلبيرة:

(139) «النباهـي»، «البناهـي»، هنـاك خـلاف فـي شـأن أي النسـبتين أصـوب، لذلـك قـررت استخدامهما معًـا، فـي المتن، بـدءًا بالأولى لأنها الأشـهر. غيـر أنني لا اسـتخدم في الهوامـش إلا لفظ «النباهي» مفردًا، حيث لم يرد لفظ «البناهي» على غلاف أي من مصادري.

(140) لاجرانخا، ص 31.

يـا نَخْـلُ أنْـتِ غريبـةٌ مِثْلـي في الغـرْبِ نائيـةٌ عن الأصْـل[141]

ويقول فيها مرة أخرى:

تبـدَّتْ لنـا وسْـط الرُّصافـة نخْلـةٌ تناءتْ بأرْض الغرْب عنْ بَلَدِ النخْلِ
فقلتُ شَـبِيهي في التَّغَرُّبِ والنوَى وطولِ التَّنَائي عن بَنِيَّ وعنْ أهْلِي[142]

مهمـا يكن إحسـاس هذا الأمـوي الداخل، وهـذه النخلة الداخلـة، بتمزق كينونتيهما بين المشـرق والمغـرب، الأصل والفرع، الوطـن والمنفى، فإن لكل داخل في الحقيقة دهشًا، إذ سرعان ما توطدت عرى العلاقة بينهما مع الأندلس، وأصبح صقر قريش جدَّ سـلالة الملـوك الأمويين المتحكميـن فيها، وأصبحت هذه النخلة - «الفيدانة» جدة جميع النخل الأندلسـي، وأصبـح الرجل والنخلة يمثّلان في الذاكـرة الجمعية للأندلسـيين رمزيْ هوية أصيلة لا يجوز المسـاس بمقدس حرمتهما.

بهـذا توحـي القصـة التـي رواهـا الضبِّـي فـي «صلتـه»، حيـن أخبَـرَ أحَدُ الأندلسـيين أبـا عثمـان بـن القـزاز (ت 400هـ/ 1010م)، بأنـه - فـي طريقه إليـه - رأى «القاضي والـوزراء والحُكَّام قـد نهَضُوا بجمعهم إلـى حيازة الجنة المعروفة بــ 'ربنيالـش'، وهبها هشـام للمظفر بن أبـي عامر، فقال ابـن القزاز: إن هشـامًا لضعيف، هـذه الجنة المذكـورة هـي أول أصْل اتخذه عبـد الرحمن بـن معاوية (الداخـل)، وكان فيهـا نخلة أدركتها بسـني، منها توالـدَتْ كلُّ نخلةٍ بالأندلس»[143].

فالمُخْبِـر هنا حين يَـرْوي الحادث باعتبـاره خَطْبًا جَلَلًا، وابـن القزاز أيضًا

(141) أبـو القاسـم خلف بن عبـد الملك بن بشـكوال، الصلة، تحقيـق إبراهيم الأبيـاري، ط 2، المكتبـة الأندلسـية؛ 11 - 13 (القاهـرة: دار الكتاب المصري؛ بيـروت: دار الكتـاب اللبناني، 1989)، ج 1، ص 328 - 329، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيراء: في تراجم الشـعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السـابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 30.

(142) ابن الأبار، الحلة السيراء، ص 30.

(143) ابن بشكوال، ج 1، ص 328 - 329.

حين يرد عليه، يقرأ هـذا التصرف في بُعده الرمزي الخطِر، حين يرى أن هشـام بـن الحكم الـذي وصفه بالضعـف - وهو كذلـك - عندما يسـلِّم لـعبد الملك بن أبي عامـر (ت 398هـ/ 1008م) هـذه الحديقةَ بنخلتها الرمـز، فكأنما يقدم لـه الخلافة الأموية على طبق من ذهب، وهي فِرَاسَـة صدَّقتْها الأيام القليلة التي مرَّت على ذلك الحادث.

لـم تقف علاقـة عبـد الرحمـن الداخل بالنخـل عند هـذا الحد، بـل ربطه بمعالم الحضارة التي أسسـها في الأندلس، وخصوصًا في وجهها الديني، حين جعل سواري مسجد قرطبة وأقواسه تستلهم في تصميمها الإيحاء بـواحة نخيل متشاجرة الأعذاق، مُتَصَافَّة الشُّـوق، وهذا الانطباع قد سَجَّلَه المرحوم مصطفى فَرُّوخ حين وصف مسجد قرطبة في كتابه رحلة إلى بلاد المجد المفقودة حينما دخله من باب النخيل[144].

علـى ذكر «بـاب النخيل»، يبـدو أن هـذه الشـجرة الغريبة في هـذا الصقع المنتبـذ مكانًا قصيًّا عـن منابت النخل، قـد بصمت الأمكنة الأندلسـية، و اقترن اسـمها بحوادث جسـام عبر هذه الأمكنة، تؤثِّـث الذاكرةَ الجماعية الأندلسـية، وتُواصِـل دوْرَ النخلـة «الفيْدانـة» جَدَّةِ النخيـل جميعًا في هذه البـلاد، حيث لم يكتـف النخـل - فـي علاقته بالمقـدس - باسـتلهام شـكله في تصميم مسـجد قرطبة، وتسمية أحد أبوابه «باب النخيل»، بل إن ابن بشكوال يحدثنا عن مسجد في قرطبة اسـمه «مسجد النخيل» كان سـعيد بن عبد الله الكتان الصالح الزاهد يُعَلِّمُ فيه القرآن[145].

بَصَمَتَ النخلةُ القصرَ والمقبرةَ، كما بَصَمَتْ المسجدَ، إذ إن قصر المبارك العبـادي في إشـبيلية كان لـه باب يسـمّى «باب النخيل»، شـهد خـروج جثمان الشـاعر الثائر ابـن عمار، بعدما قتلـه المعتمد بن عبـاد، إذ وُورِي الثـرَى بمقبرةٍ خارجَ هذا الباب[146].

---

(144) عبد اللـه أنيس الطباع، القطوف اليانعـة من ثمار جنة الأندلس الإسـلامي الدانية (بيروت: دار ابن زيدون، 1986)، ص 280 - 282.

(145) ابن بشكوال، ج 1، ص 336.

(146) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 257.

رأينـا النخلة معلمًا شـهيرًا في « مقبرة نجـم» التي دفن فيهـا أحمد بن فتح المعافري (403هـ/ 1013م) «بقرب النخلة التي بها»[147].

زد على ذلك أن النخيل أيضًا كان شاهدًا على أولى الثورات الأندلسية ضد الحكم الموحدي في آخر أيامه، بعد هزيمـة معركة «العقاب»، حين ثار المغامر محمد بن يوسف بن هود الجذامي بمرسية (625هـ/ 1228م)، مستمدًا الدعم المعنـوي من رفعه لعَلـم الدولة العباسـية، وبعد أن تابعتْه مدنُ شـرْق الأندلس، رأى الإشـبيليون أن دخولهـم فـي طاعتـه أقـرب إلى ضمـان الحمايـة لبلدهم، فـاجتمعـوا ثاني يوم عيد الأضحى بموضع يقال له «النخيل» وأعلنوا خلع طاعة الموحدين، ومبايعة ابن هود[148].

لعل هذا الموضع هو الذي ذكره ابن عمار، مسترجعًا مع ابن زيدون بعض ذكرياتهما السعيدة:

إذْ نَسْحَبُ الأذْيـالَ مَـا بيْـنَ الخَليـج إلـى النَّخِيـلِ[149]

لم تقتصر علاقة النخل بالشـعر في الأندلس على ذكره هكذا اسـم موضع لذكريات هذين الشـاعرين، ولا على وجوده باعثًا للشـوق والحنين إلى الشرق، كمـا مر بنا عنـد عبد الرحمن، بـل إن عباس بـن فرنـاس (ت 274هـ/ 887م) جعل النخيل موضوعًا للوصف الشعري الرفيع:

تَرَى الباسِـقاتِ الناشـراتِ فرُوعَها مَوائِسَ فيها منْ مُدَاوَلـةِ الوَقْرِ[150]

كذلـك أبو بكر يحيى بـن هذيل التميمـي القرطبـي (ت 389هـ/ 999م)، حين يصف النخيل ضمن اللوحة العامة لمباني الزهراء:

كأنَّ النخيـلَ الباسـقاتِ إلـى العُلا عَذارَى حِجَالٍ رَجَّلَتْ لِمَمًا شُقْرا[151]

---

(147) ابن بشكوال، ج 1، ص 58.

(148) أبو إسـحق إبراهيم بن سهل الأندلسـي، ديوان ابن سهل الأندلسـي، قدم له إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1967)، ص 11.

(149) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 266.

(150) ابن الكتاني، ص 73.

(151) المصدر نفسه، ص 79.

يبدو أن هـذا «النخـل» رصَّع النثر الأندلسـي بثمـاره، ففي إحدى رسـائل أبي عامر ابن شهيد يرى الفقيهُ الشَّـرِهُ أنواعَ الحَلوَى، فيتلهَّف باخعًا نفسَه عليها حيرات، ومن ضمنها التمر، حيث يقول: «ورأى تمر الأشا، غير مهضوم الحشا، فقال: مَهْيَمْ، مـن أين لكم جنى نخلة مريم؟! ما أنتم إلا السُّـحارُ، و ما جزاؤكم إلا السيف والنار...»[152].

يُسْـتَوْحَى من خلال اسـتفهام الفقيه الاسـتنكاري «من أين لكم جنى نخلة مريم؟» ووصفه لِمُوجِدِيهِ في أسـواق الأندلس بالسـحرة، المسـتحقين للعقاب بالسـيف والنـار، أن النخل الموجود في ذلـك الصقع المتوسـطي لا ينتج تمرًا، وهذا ما يؤكده المقري حين يصف وفرة الفواكه فـي الأندلس معقبًا بقوله:«ولا يُعْدَمُ منها إلا التمر»[153].

لعل فقدان التمر، في بلاد الأندلس، هو الذي جعل ابنَ بُرْد الأصغر يؤلف رسـالته عن «النخلة»، وهي رسالة مناسبات، تدخل في إطار الكتابات الصغيرة، ذات الطابع المهرجاني فـي الأدب العربي، والتي نحتفظ منهـا بمجموعة كثيرة مـن تصنيفات أدباء الأندلس، وهي عبارة عن رسـالة من أحمـد بن برد الأصغر (إلى صديقه أبي عبد الله يلومه فيها على أنانيته وبخله، لأنه لم يَدْعُه إلى الأكل من جَنَى نخلته....) يبسـط الكاتب القـول في هذا الموضوع الذي ليس سـوى تَعِلَّـةٍ للكتابة – المأسـاة الضخمة في الأدب العرب الكلاسـيكي، اللغة الجميلة وفقر المضمون، باستثناء كبار الأدباء – مستعرضًا قدرته وتضلعه في رشاقة نثره المسجوع»[154].

إذا كان هذا المسـتعرب الإسـباني يلخِّص تصـوَّره لهذا النص في سـطور مثل هذه، غير مستسيغ دافع الكتابة الحقيقي لهذه الرسالة التي لم يرها غيرَ تَعِلَّة لاستعراض القدرات الأسـلوبية – عند ابن برد – من دون طائل، فأنا أعذره في ذلك لأنه يصعب عليه – كما قلتُ سابقًا – أن يستوعب كُنْه العلاقة بين الإنسان

---

(152) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 167.

(153) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 186.

(154) لاجرانخا، ص 31.

العربـي والنخلة، فالكاتـب - في نظري - يستشـعر فراغًا في ثقافة الأندلسـيين عـن النخل، بسـبب نذْرته هنـاك، وبناء علـى ذلـك أراد ابن برد أن يشـبع رغبته بالتطفـل على موائـد التمر، ولو فـي عالم الخيال، مسـتعرضًا ثقافته الشـخصية عـن الموضوع، ومُعَلِّمًا إياها لأبناء وطنه الجائعين إلى هذه الثقافة، جوعَهم إلى أصناف ثمر النخل: بلحًا وبسرًا ورطبًا وتمرًا...

استفاد ابن برد من هـذه الثقافة فـي مفاضلته بين السـيف والقلـم، فيقول مسـتغلاً بعض عناصر النخلة فـي المُحاجَّةِ، عبـر دفاع القلم عـن تعريه: «وهل يَصْلحُ الدُّرُّ حتى يُطرَحَ صَدَفُه، ويبتهجُ الإغريضُ حتى يُشَذَّبَ سَعَفُه؟»[155].

لا يعني عدم إنتاج الأندلس للتمر ونقص ثقافتها حول النخل عدم معرفتها بهمـا؛ فهـذا المنصور بـن أبي عامـر فـي امتحاناتـه المتكـررة لأخاليـق صاعد البغـدادي كـان يختـرع له كلمـات لا وجود لهـا في اللغـة، فيرتجل لهـا صاعد معاني من وحـي لحظته، ومن ذلك أنه «قـال له مرة، وقد قُدِّمَ طبـقٌ فيه تمر: ما «التمـركل» في كلام العـرب؟ فقال: يقـال تَمَرْكَلَ الرجـل تَمَـرْكُلًا إذا التف في كسـائه»[156]، فأجابه المنصور - سـاخرًا - بأنه إنما يأمره بالأكل من طبق التمر الذي أمامه، وأنْ لا وجود لهذا التركيب أصلًا.

هذا يعنـي أن التمر كـان موجودًا علـى الموائد الأندلسـية، ربما من خلال اسـتيراده من الأقطار المجاورة، ولهذا كانوا يسـتخدمونه في مجال التشبيهات، إذ يصـف أبو عبد الله البزليانـي (434هـ/ 1043م) - قتله المعتضد بن عباد - تفاحًا أهداه إليه صديقه، بأنه «ختم على ألذ من سلوى النحل، وأعذب من جنى النخل»[157].

يصـف عبـد الرحمـن بـن القصيـر (ت 576هـ/ 1176م) مقـام القاضي عياض في الأندلس قائلًا: «ولما استقر عندنا كان مثل التمرة، كلما لِيكتْ زادت

(155) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 327.
(156) المصدر نفسه، ج 4، ص 20.
(157) المصدر نفسه، ج 1، ص 400.

حلاوة»[158]، وهو ما يوحي بأن التمر والنخل عمومًا كانا فارضين نفسيهما على ثقافة القوم، باعتبارهما مرجعية أصيلة في الثقافة العربية، هذا بالإضافة إلى أن الموضوع يلامس وترًا حساسًا من أوتار الهوية العربية عمومًا.

ما دمنا قد حاولنا أن نؤثث هذه التوطئة الضرورية بما تيسر من شذرات قطفناها من هنا وهناك، عن النخلة، معيدين صوغها بما نراه ملائمًا للسياق، فإن العدالة تقتضي أن نعرّج قليلاً على الكرمة، لأنها الطرف الثاني للمفاضلة مع النخلة. فالأندلسيون يعشقون الكرمة، في علاقتها بالخمرة، ويحكمون لها بكرم الأصل والفرع، مشتقين لها الصفة من اسمها، فهي، كما يقول أبو بكر بن بقي (540هـ/ 1145م):

كَرُمَتْ في حَدائقٍ غَرَسُوها لِكِرامٍ فسُمِّيَتْ بالكُرُومِ[159]

غير بعيد عن هذا المنحى يستغل أبو الحسن بن حصن الإشبيلي – أحد شعراء العباديين – لعبة التجنيس هذه: «فإن بناتِ الدَّوَالِي الدَّوَا لِي»[160].

في ضوء هذا التعلق الشديد، ضجَّ القومُ عندما همَّ الحَكَمُ المُسْتَنْصر (ت 366هـ/ 977م) باجتثاث شجرة الكرْم من أرْض الأندلس، محارَبةً للخمر، فانبرى المدافعون عنها بإقناعه بأن الخمر يمكن أن تعصر من أي فاكهة أخرى، فكف عن الأمر، وقد كتب يوسف بن هارون الرمادي قصيدة طويلة في التهويل من هذا القرار، والإشفاق من تبعاته[161].

بل إن الأندلسيين أعطوْا هذه الشَّجرَةِ بُعْدًا ميتافيزيقيًا، حين احْتجُّوا بأن «في بعض الأحاديث، أن الشجرة التي أكل آدم(عليه السلام) منها في الجنة المنهي عنها (هي) شجرة العنب».

---

(158) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د. ت.])، ج 3، ص 12.

(159) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 372.

(160) المصدر نفسه، ج 2، ص 97.

(161) الحميدي، ص 13 – 15.

روي أيضًا أن نوحًا لما نزل عن السفينة نازعه إبليس أصل العنب، فاصطلحا على أن لنوح الثلث، ولإبليس الثلثين، وإلى هذا أشار يوسف بن هارون الرمادي بقوله، «وهي من مُلَحه»:

لِمَحْمولةٍ في الفُلْك من جَنَّةِ المُنَى	قد أوصِيَ نوحٌ غرْسَها وضمامَها
فخادَعَهُ إبْليسُ عنْها لعِلْمِه	بها فَرَأى كتْمانَها واغْتِنامَها
ففازَ بِثُلْثَيْهَا ونُوحٌ بِثُلْثِها	ولولا مَغِيبي عنْهُ لمْ يَكُ رَامَها
له حَظُّ أنْثَى وهو حَظٌّ مُذَكَّرٌ	قليلٌ لعَيْنِي أنْ تُطيلَ انسِجَامَها
وإنّ الوُرّاثَ وقد ماتَ جَدُّنَا	غَبِينًا وإنا لا نُجيزُ اقتِسَامَها[162]

على كل حال، ليست هذه اللقطات كلها إلا فرشًا للمفاضلة بين هاتين الشجرتين في الأدب الأندلسي، وخصوصًا في آخر عهوده، وذلك خلال مقامة أبي الحسن النباهي (البُنَّاهي) المُتَمَحِّضَة لهذا المَوْضوع[163]، والأدخل في نطاق المفاضلات الرمزية، حيث تتأطر هذه المقامة، ضمن المقامات الأندلسية التي اكتسبت « طابعًا محليًا، يتمثّل خاصة في تنوع الأغراض وإدخال غرض المفاخرة فيها، إذ نجد مقامات في تفضيل النثر على الشعر، أو تفضيل القلم على السيف أو تفضيل النخلة على الكرمة»[164].

إذا كنا لا نوافق - حسناء الطرابلسي - أن هناك تفضيلًا للنثر على الشعر أو تفضيلًا للقلم على السيف، بقدر ما نعتقد أن قصارى الأمر كان مفاضلة، وهناك فارق بين التفضيل الذي هو حكم، والمفاضلة التي هي تجاذب لذلك الحكم، إذا كنا نخالفها الرأي هنا، فإننا نوافقها لجهة أن التفضيل متحقق بالنسبة إلى النخلة على الكرمة، بشكل حاسم، كما أننا نَتَبَنَّى مَعَهَا الحُكْم بالبُعْد الرمْزي

(162) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 94 - 95 . (بتصرف)

(163) انظر: أبو الحسن علي بن محمد النباهي، «الإكليل في فضل النخيل» (مخطوط: الخزانة العامة، الرباط، رقم 198 ق).

(164) حسناء الطرابلسي بوزويتة، «مقامة «تفضيل النخلة على الكرمة» لعلي النباهي المالقي (713هـ/ 1313م - بعد 792هـ/ بعد 1390م)»، حوليات الجامعة التونسية، العدد 27 (كانون الثاني/ يناير1988)، ص 200.

في هذه المَقامة، ولا سيما في مجال المفاضلة بين الهويات الحضارية، حيث جاء هذا النص «في قالبٍ أدبيٍّ سائغ، يؤدي فيه الرمز دورًا مهمًّا، فالنخلة رمز للمشرق والكرمة رمز للمغرب، والنخلة رمز للإسلام، والكرمة رمز ما عداه من الأديان، فتنتهي المقامة بذلك إلى مفاضلة بين الشرق والغرب وبين الإسلام والأديان الأخرى...، ومن أجل ذلك كانت الحُجَجَ التي اعتمدها الكاتب حججًا دينية فقهية وتاريخية أيضًا وربط تاريخ دخول النخلة إلى الأندلس بتاريخ دخول بني أمية إليها»[165].

تأسيسًا على ما ألمحنا إليه سابقًا من الخصاص الموجود في تكوين الأندلسيين بشأن ثقافة النخيل المتجذرة في الثقافة العربية الأصيلة، نجد النباهي (البُنَّاهي) (في مقدمة شرحه الذي كتبه عن هذه المقامة) يوضِّح دافعه لتأليفها قائلًا: «إني كنتُ قد أمْليْتُ أحْرُفًا - الأيامَ الماضيةَ - على لسان نخلة وكرمة، جوابًا على سؤال تكرَّرَ لديَّ... نَحَوْتُ فيه مَنْحَى العِتاب، على إهْمال بعض الكُتَّاب، وألَمَمْتُ نُبَذًا من التنبيه، على صفتيْ الخامِل والنَّبيه»[166].

فالسؤال المُلِحّ يوحي بالرغبة في معرفة فضل النخلة، والعتاب فيه تحميل للمسؤولية التقصيرية لبعض الكتَّاب في هذا الصدد.

مواصلة للمقاربة المتبعة في تحليل النصوص السابقة، سنعيد بناء المقامة، وفق ما ينسجم مع روح المفاضلة، سامحين لأنفسنا بمجاوزة الكاتب ومُحَقِّقَةِ نَصِّهِ، كلما عَنَّتْ لنا ملاحظة يقتضيها المقام، تعميقًا للبعد الرمزي في النص، المشارإليه، إذ «لم يكنْ القصدُ بتلك المُحَاوَرَة المثناة على النخلة غيرَ شحْذ القريحة، وتنبيه النفْس النائمة بالأمثلة المضروبة، وحملها على الاعتبار في الموجودات، مع الإشعار بما يجب من الرعاية المكملة لمن حصلت له مزية العراقة في الأصالة، وتوفرت لديه الخصال السنية، والله ينفع بالمنية»[167].

---

(165) الطرابلسي بوزويتة، ص 205.

(166) المصدر نفسه، ص 203.

(167) المصدر نفسه، ص 206.

تتكـون المقامـة مـن عـدة أصـوات تتنـاوب داخلهـا، باعتبارها محـاورة، ومفاضلة:

صـوت الراوي الكاتب: الذي ينطلق مبدئيًا مـن أن عمله هذا جاء ردَّة فعل لما أثاره في نفسـه ذكرُ العراق، حيث فتح في نفسـه جرْح الغربـة، وتذكر وطنه الأصلي، ووطَنَ النخل موضوع الحديث - مُنْشِدًا في هذا السياق قوله:

بـأرض النخْـل قلبـي مُشْـتَهَامُ	فكيـفَ يطيـبُ لِـي عنْهـا المُقـامُ
لـذاكَ إذا رأيـتُ لهـا شَـبيهًا	أقـولُ ومـا يُصاحِبُني مَـلامُ:
«ألا يـا نخلـةً مـنْ ذاتِ عِـرْقٍ	عليْكِ - ورحْمَةُ الله - السَّلامُ»[168]

ثم ينخرط مباشـرة في السـلام علـى النخلة الأندلسـية الماثلة بيـن عينيه، محدِّدًا موقعها في «مدينة الحمراء السـامية بباب ابن سماعة»، ومحدِّدًا خصالها الذاتية ووظائفها الحيوية، واقفًا أمامها وقفة وجودية مشـفقةً من تسلّط يد الفناء عليها.

هنا كـان ينبغي لمحققة النـص أن تضع عدة علامات اسـتفهام أمام اعتماد العراق مرجعًا لهوية كلٍّ من النخلة والإنسان الأندلسيين، مع أن البيت المضمن بعد بيتي النباهـي (البُنَّاهي) حول نخلة ذات عرق، يعيد الأمور إلى نصابها، لأن «ذات عرق» موضع بالحجاز، والأندلسـيون أولى بهم أن تكون جذور أصالتهم راجعـة إمّا إلى الحجـاز والجزيـرة العربيـة، باعتبارهما منبع العروبة والإسـلام والنخـل، وإمّا إلى الشـام الذي هو منطلـق الدولة الأموية في الغـرب، ومنبعث الفاتحيـن الأوائـل للأندلس، حيث سـميت كورها علـى أجناد الشـام، كما هو معـروف، نظرًا إلى أن الشـام كـان مقر عاصمـة الأمويـن، فلمـاذا التركيز على «العراق» موطن أعـداء الأمويين، بني العباس؟ والعجيـب أن النباهي (البُنَّاهي) هنا ربما يكـون تابع عبـد الرحمن الداخل، حيـث أصَّلَ - هو الآخـر - لنخلته الغريبـة معه بـ «ماء الفرات ومنبت النخل»، في أبياته الآنفة، ربما يكون السـبب في هذا كله أحد أمرين: إمّا أن يكون الداخل يعلم علم اليقين أن نخلته مستوردة

(168) الطرابلسي بوزويتة، ص 208.

من العراق، لا غيره، لأنه هو قد فرَّ من هناك، وإمّا أن يكون مرد ذلك أيضًا إلى أن التاريخ يقول: إن موسى بن نصير، فاتح الأندلس مع طارق بن زياد، كان أصله من عين التمر في العراق، وهذا ما لم يُحل عليه النباهي (البُنّاهي) ولا حسناء الطرابلسي.

زد على ذلك أن الكاتب أعْطى النخل في الأندلس أصلين: أصل بعيد من المشرق «العراق»، وأصل قريب أندلسي هو «نخلة الرُّصافة بالحمراء» التي هي جدة نخيل الأندلس، المسمّاة :«الفيدانة»، كما سبق أن ذكرنا، وكما سيذكر النباهي(البُنّاهي) لاحقًا، حين صرح بأن نخلة الحمراء هذه حفيدة نخلة عبد الرحمن الداخل، كما سيربط - من خلال افتراض - أنها مجرد عذيق.... من ذاك العذيق المذكور يوم سقيفة بني ساعدة، حين طمَحَتْ الأنصار للخلافة، بعد وفاة النبي وبين مملكة بني نصر في غرناطة (635 - 898هـ/ 1237 - 1492م)، موطن هذه النخلة، والمسؤولين الحقيقيين يومها عن حماية بيضة الأمة في الأندلس، بما فيها النخلة رمز هويتها العريقة[169]، وفي ذلك كله تأصيل مزدوج للهوية النخلية خصوصًا، والأندلسية عمومًا.

- صوت النخلة

هي هنا تتكلم بضمير الحاضر، لأن الكاتب رشَّحَ لتبدُّل الضمائر بأن تخيَّلَها «اهتزتْ عند النداء اهتزاز السرور، وتمايلتْ أكمامُها تمَايُلَ الثمِل المسرور، ثم قالت لسائلها، بلسان وسائلها...»[170]. إلا أن الجدير بالملاحظة هنا أن مضمون كلامها كان شكوى مُرَّة، لا تتلاءم مع هذا التمهيد الطافح بالسرور حدَّ النشوة، حين قالت: إن حالها تُغْني عن سؤالها، اصفرَّ لونها، ونَحَتَ الدهر قناتها، وبلغت من العمر عتيًا، بيد أنما يؤلمها أكثر هو ما يدخل في صميم جَدَل الهويات، لب موضوع المفاضلة في هذا المبحث، حيث استشعرت برمزية مكثفة - وكأن النخلة هنا تتقمَّصُ شجَرَةَ دولة الأنْدلس -

(169) انظر: نص المقامة: الطرابلسي بوزويتة، ص 211 - 212.

(170) المصدر نفسه، ص 209.

مَـرَارَةَ ذبْـح هُويتهـا العريقة عربيًـا وإسـلاميًا، بخنجر الأغـراب الأعـداء عقديًا «اليهـود»، أو عرقيًا «الأحبـوش والمجوس»، حيث تؤكد أنها لن تنسـى - مهما نسـيت - «عبثَ مَنْحوس، من أحْبُوش اليهـود أو المجوس، يفحص بمُدْيَتِه عن وريدي، ويُحَرِّضُ على جَزِّ جريدي، ويَجْدَعُ كلَّ عام بخنجَره أنْفي، وكلما رمْتُ كفَّ إذايته عني كشطَ كَفِّي..... والعابثُ المذكور قدْ شدَّ ما جَدَّ بأمْراسه، ورفعه لبِيْعَةِ كفْره على رأسِـه، هذا بعْد الذي ورَدَ من وضْعِه على أسْنِمَةِ القبور، حسبما ثبت في الحديث المَشهور»[171].

إن هـذا المقطعَ - بحسـب نظري - أروع مـا في هذه المقامـة؛ إنه ذروتها الدراميـة وعمقها الرمزي، ومـا كان ينبغـي أن ينفلت من ملاحظـة مُحَققتِها في الهوامـش، لأن النخلـة تقمصـت دور الأندلس، والأعـداء المتربصـون بها هم أعداؤها، والخنجر سلاح الغدر، وتكرر الاعتداء كل سنة بجدع الأنف، وكشط الكف إذا حاولت الدفاع، واستغلال ما قطع من النخلة «غنائم ومكوسًا وأرضًا» لخدمة البيعة بدل مقابر المسـلمين... هذا كله فيـض من الدلالات العميقة التي يكتنزهـا هذا المقطع الرمزي بامتياز. وهنا ينبغي التنبيه إلى أن النباهي(البُنَّاهي) كـان أولى بـه - كي تكتمـل المقابلـة والطباق - أن يقـارن بين وضـع اليهودي لجريـد النخل علـى بيعته، واسـتغلال هـذا الجريد والسـعف في بناء المسـجد النبوي في المدينة، نواة للحضارة الإسلامية في طور تأسيسها.

المهم أن النخلة الأندلسية الجريحة طفقت - بعد هذه الشكوى المريرة - تسـتثير حَمِيَّةَ بني سـامٍ وحامٍ، عازفة على أواصر النسب، لتحملهم «على الغيرة وشائج الأرحام»، اسـتجابة للأمر النبوي: «أكرموا عمتكم النخلة»، وهنا تستنفر بني نصر ملوك الأندلس يومها:

«فكيف يَسْـهُلُ عليكم إهمالـي، ويجْمُلُ لديكم إخمالي، وتـرك احتمالي، والأيام بحمد الله مساعدة، والملك ملك بني ساعدة؟»[172].

(171) الطرابلسي بوزويتة، ص 210 - 211.

(172) المصدر نفسه، ص 211 - 212.

وانتقال الكاتب - بالتداعي - من عذيق يوم سقيفة بني ساعدة، إلى أن الملك النصري اليوم هو تجسيد لحلم الأنصار يوم السقيفة بتولي الخلافة، الذي تحقق هنا بعيدًا في الزمان وفي المكان، هو - في الحقيقة - انتقال ذكي، وموظف توظيفًا جيدًا، لربط الماضي بالحاضر، تحت ظل هذه النخلة، التي تتقاطع - عند جذعها الراسخ، ورأسها الشامخ - هويتا المشرق والمغرب الإسلاميين.

هذا ما سيرجع إليه الكاتب، عبر صوت أبي علي القالي، حين قال: «والخلافة السامية العظمى التي تعلقت هذه النخلة منها بالجناب الأحمى... إذ هي - شكر الله تعالى فضلها ولا قلص ظلها - كالسحاب تجود بغيثها، حتى على الأكام والظراب، وليس يضيع مع جميل نظرها ذو حسب، ولا يجهل في أيامها السعيدة مقدار منتسب، إلى جرثومة نسب، والمطلوب منها لهذه الشجرة الشماء التي أصلها ثابت وفرعها في السماء، إنما هو يسير بناء، وظهير اعتناء، وخَمْجَريرُ ماء، لعلَّ عباسة أديمها أنْ تذهب، وأكمام كباسة قِنْوِهَا أنْ تتفصَّصَ بنعيم النضارة ثم تذهب، فيعود إليها شرْخُ شبابها، وذلك كله بمنٍّ العليم الخبير، من أسهل العمل على فضل الأمير، ونصح الوزير، إذ هما على بينة من أن الإحسان إلقاح، والشكر نتاجه، والمعروف للسعادة طريقٌ، لا يُسَدُّ رِتاجُه».

إن موقع هذا المقطع الجميل في رمزية النخلة للدولة الأندلسية، كان ينبغي أن يكون تابعًا لصوت النخلة، عندما عَلَّقَتْ أمَلَهَا في الحِمَايَة على بني نصر، إلا أن النباهي (البُنَّاهي) اختار أن يجعل عريضة المطالب الإصلاحية هذه على لسان أبي علي القالي، إبْعادًا لظَنَّةِ استخدام النقد المُبَطَّنِ للسلطة القائمة عن نفْسِه، لأن إسْنادَ هذا إلى القالي العاقل الناطق، أخف ظِنَّة من إسناده للنخلة العجماء، التي لن يتجه إصبع الاتهام إلا لمن أنطقها، وهو النباهي (البُنَّاهي)، وهذا تَلَطُّفٌ ذكي في توجيه النقد، متلبسًا بالمدح والتعظيم.

- **صوت الكرمة**

تكلم الكاتب بالنيابة عنها، فشنّ على النخلة هجومًا كاسحًا عندما سمع عتابها، وعلم «أنها شدت للمساجلة أقتابها»، مكفكفًا من غلوائها، جاعلًا سبب شيخوخة هذه النخلة، وانصراف الاهتمام عنها، هو أنها استُهلكت، واستنفدت عمرها، وجفّت طاقتها، في الوقت الذي توجد هنا - على مرمى حجر منها - منافِسة قوية: «جنة من أعناب، مُرسلة الذيول، مُركلة الأطناب، قد طابَ اشْتِيارُها، وحُمِدَ اخْتِمَارُها واختبارُها، ونفحتْ كمائمُ أزهارها، عن ورْدها ونرْجسها وبَهارها، وسارتْ بطُرَف محاسنها الرفاق، حتى قلقتْ منها الشامُ واليمنُ والعراق، قطوفها دانية، وأرزاقها متوالية، لا متوانية»[173].

بذكر انزعاج الشام واليمن والعراق، يتأطر سجال الهويات بين الشرق والغرب، ويتمادى محامي الكرمة في الإمعان في تفضيلها على النخلة، بعقد المقارنات الثنائية التالية: «فليست الحقيقة كالمجاز، والفرْق حاصل بين الصدور والأعجاز، ولُغَة بني تميم والحجاز»[174]، جاعلًا الكرْمَة المُفَضَّلَة هي: الحقيقة، والصدر، والحجاز، بينما النخلة المفضولة تمثل: المجاز، والعجز، ولغة تميم، منبهًا إلى أن كلامها انقطع عند هذا الحد.

- **صوت أبي علي القالي: محامي النخلة**

تطوَّع صوت أبي علي، القادم من الماضي الجميل، المشترك - في شخصه - بين العراق والأندلس، للمحاماة عن النخلة، نقطة التقاء الصوتين، متقمصًا صوتًا أندلسيًا من الحاضرين، «فقال المتكلم بلسان القالي: أنا أتطوَّعُ بالجواب وعلى الله جزيل الثواب، ليعلم كل سائل: أن تفضيل النخيل على العنب من المسائل، التي لا يَسَعُ مَعَهَا جَحْدُ جاحدٍ، وإنْ كانا أَخَوَيْن سُقَيا بماءٍ واحِدٍ».

هنا يندمج مع هذا الصوت صوت آخر أكثر صدقية، ليُعَزِّزَه حيث «جَرَى

(173) الطرابلسي بوزويتة، ص 213.
(174) المصدر نفسه، ص 213.

مثل هذا الخطاب بيـن يدي عمر بن الخطاب، فقال لأبي حشـيمة: أيهما أطيب الرطب أم العنب؟ فقال ليس كالصقر في رؤوس الرُّقْل، الراسخات في الوَحْل، المطعمـات في المحْـل، تعلة الصبـي القادم، ونـزل مريم ابنة عمـران، والنخلة هي الشـجرة التي مثل بها المؤمن من الإنسان، ليسـت كالزبيب، الذي إذا أكلتَه ضَرِسْتَ، وإذا تركتَه غَرَثْتَ».

ثم يعلّق صـوت القالي على الهجـوم المضاد لمصلحة النخلـة مكثفًا إياه، بـأن «لفائـدة الروايـة حُجـةٌ، لمـن أراد سـلوك المَحَجَّـةْ، وعلى كل حـال، فقد لـزم التفضيل، للنخلة علـى الكرمة لزوم الصلـة للموصول، والنصـب للمنادي الممطول... وكم على ترجيح ذلك من قياس صحيح، ونقل ثابت صريح»[175].

- **تسليم علي لأبي علي**

هنا يسـتعيد الكاتب صوته من جديد، ليعلنَ إذعـانَ عَلِيٍّ النباهي (البُنَّاهي) لأبي علـي القالي، متبنيًـا حكمه النهائي بتفضيـل النخلة قائـلا: «ومن يا إخوتي لعلي، بمعارضة أبي علي؟!».

في ذلـك تورية رائعة بين الابن والأب، تخدم السـياق المتفاوت في نطاق المفاضلة، معللاً تسـليمه لهـذا الحكم بأنه يـراه عين الحقيقة، وما سـواه مجرد مِراءٍ، لـ «أنه ما قال إلا حقًّا، فبُعْدًا للمِرَاءِ وسُحْقًا» [176].

علـى الرغم مـن انتهـاء المفاضلـة والمرافعة عند هـذا الحد، فـإن النباهي (البُنَّاهـي) يمدُّ صوْتَه، ليترك نهايـة المقامة مفتوحة، أمام الأقـلام العربية، حول جوهر الهوية القومية والدينية المرموز لها بالنخلة، داعيًا إلى اسـتمرار السـجال في هذا الموضـوع، تقويمًا وتحليـلا ومراجعة، صارخًا بإلحاح: «أقسـم عليكم بمقدر الفنـاء والخلل ...يا صيابة الأعراب، وأصحـاب الإغْراب، وأرباب فنون الإعْراب، إلا مـا تأملتم فصول هذه المقامـة، وأفتيتم بما يتوجـه فيها من إجازة

(175) انظر هذه الاقتباسات كلها، في: الطرابلسي بوزويتة، ص 214 – 215.

(176) المصدر نفسه، ص 217.

أو إقالة، فأنتم علماء الكـلام، وزعماء كتائب الأقـلام، والمراجعة بين الإخوان شنشنة معروفة وطريقة إلى الوجوه في كثير من المُخاطبات مطروقة»[177].

على الرغم من أنني لسـت من تلك الصبابة، فقد اسـتجبت لهذا النداء عبر هذه المقاربة التي ظلت مقامة تفضيل النخلة على الكرمة تنتظر مثلها، بل أفضل منهـا، منـذ أن أطلق النباهـي (البُنَّاهـي) دعوته لتأملهـا ومراجعتهـا، فضاعت - في شـعاب القـرون - صرخة في واد، حيـث لـم أجد عملاً عنها، سـوى تحقيق حسناء الطرابلسي[178] الذي كان معتمدنا هنا، على ما لاحظته عليه من فجوات، حاولت سدّها، قدر جهدي المتواضع.

(177) المصدر نفسه، ص 217 - 218.

(178) أفادني حديثًا أحد الباحثين واسـعي الاطلاع، أن المقامـة حققها وقدّمها، أطروحة جامعية في فاس، رضا مسعود جبران ابن الباحث الليبي المعروف. وفاتني هذا المرجع، يوم كنت في المغرب.

القسم الثالث

الأندلس: فضاء الهويات المتفاعلة

الفصل الثامن

المكان: صورة الفردوس

إنَّ لِلْجَنَّةِ بالأَنْدَلُسِ
مُجْتَلَى حُسْنٍ ورَيَّى نَفَسِ
«ابن خفاجة»[1]

إن الدلالة المكانية للفظ «الأندلس» متغيرة عبر العصور، ولكننا يمكن أن نعتبر - مع الأستاذ عنان - «أن الأندلس في سائر الأعصار أو الحدود الجغرافية، هي إسبانيا المسلمة، وذلك أينما كانت مواقعها الجغرافية ومداها التاريخي، فقد شملت إسبانيا المسلمة عقب الفتح سائر شبه الجزيرة، ما عدا ركنها الشمالي الغربي المسمى: جليقية، ومع ما افتتحه المسلمون فيما وراء جبال البرنيه، من الأراضي والمدن، وكانت هي الأندلس الكبرى التي خضعت للحكم الإسلامي»[2].

نحن ننحاز إلى هذا التعريف عن وعي وبصيرة، لأنه ينسجم مع طبيعة أطروحتنا، غير المحددة بحيز إقليمي ولا إطار زمني، داخل فضاء الأندلس المفتوح، مختارين - في الوقت ذاته - اسم «الأندلس» بدلًا من التسميات

(1) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة.

(2) محمد عبد الله عنان، أندلسيات، كتاب العربي؛ 20 (الكويت: وزارة الإعلام، 1988)، ص 52.

الأخرى المتعددة بتعدد خلفياتها الكامنة وراء اقتراحاتها، مثل إسبانيا مطلقًا، أو إسبانيا الإسلامية... نظرًا إلى أن لا شيء يعبّر عن محتوى أطروحتنا ومادتها الأدبية إلا هذا الاسم الذي يخاطب رنينه الساحر وجداننا أكثر من غيره، ولأن أي اسم آخر تفوح منه رائحة التعصب، وإرادة الطمس المتعمد لهوية حضارة عربية إسلامية أندلسية، نحتتها أمة بأظفارها على جدار التاريخ، في آخر المعمورة، وعضّتْ عليها بالنواجذ، ونافحتْ عنها ما يربو على ثمانية قرون، وهي في لهوات الموت الفاغر فاه، مُتَرَبِّصًا - لابتلاعها - ريْبَ المنون، حتى أتاها اليقين.

إن هذه الأندلس التي انتبذت مكانًا قصيًّا، محشورًا في موقعه بين البحر والكفر، كما يقول فاتحه الأول طارق بن زياد، حين صاح في جنوده خلال خطبة الفتح المشهورة: «العدو أمامكم، والبحر من ورائكم»، وكما يقول بعد ذلك أبو بكر محمد بن أحمد بن منظور القيسي الإشبيلي (ت 462هـ/ 1070م): «والله تعالى يلطف بالساكن في هذه الجزيرة - المنقطعة من البحر الزاخر، والعدو الكافر، ويجعل عاقبة من بها خيرًا»[3]، كما تحدث القزويني (ت 791هـ/ 1389م) صاحب كتاب **عجائب المخلوقات** عن هذا الموقع المحاط بالنصارى والبحار[4].

من ناحية أخرى يتوزع بين الإقليمين الخامس والرابع، «فمعظم الأندلس في الإقليم الخامس، وطائفة منها في الإقليم الرابع، كإشبيلية ومالقة وقرطبة وغرناطة والمرية ومرسية»[5]. هناك من يوزع الأندلس على أقاليم أكثر، فيضيف إلى الرابع والخامس - السادسَ في ساحلها الشمالي، والسابعَ في جزائر

(3) أبو الحسن علي بن محمد النباهي، تاريخ قضاة الأندلس: أو كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء و الفتيا، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط 5 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، ص 156.

(4) عبد الله بن علي بن ثقفان، «الأدب الإقليمي في الأندلس: منطلقه، غاياته، أعلامه،» مجلة الأحمدية، العدد 6 (2000)، ص 296.

(5) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 85.

المجوس، ثم يرتب على ذلك مزايا روحانية، تتولد من تولّي الكواكب لهذه الأقاليم: فللإقليم الرابع الشمس، وللخامس الزهرة، وللسادس عطارد، وللسابع القمر، وهكذا يرى ابن غالب: محمد بن أيوب البلنسي (776هـ/ 1366م) في فرحة الأنفس أن أهم خصائص أهل الأندلس هي «من منح الزهرة وعطارد، مثل حسن الهمة... من قبل الأولى، وحسن التدبير.... من الثانية»[6]. هذا إضافة إلى المزايا المناخية والاقتصادية وما يتولد عنها من مزايا أخرى لا تعد ولا تحصى، تنعكس آثارها على الإنسان والحيوان، حيث يقول ابن الخطيب: «إن هذا القطر الذي مهدت لسياستنا أكوار مطاياه، وجعلت يدنا - والمنة لله - غياث عطاياه، قطر مستقل بنفسه، مُرْبٍ يومه في البر على أمسه، زكي المنابت، عذب المشارب، متمم المآكل، مكمل المآرب، فاره الحيوان، معتدل السحن والألوان، بسطته في الأقاليم السبعة، شاهدة لله بإحكام الصنعة، أما خيله ففارهة، وإلى الركض شارهة، وأما سيوفه فلمواطن الغمود كارهة»[7].

إن تفاعل هذه الخصائص لا يجعلنا أمام مكان عادي، وإنما نحن أمام جنة الله فوق أرضه، وهو ما يعطي اسم: «الفردوس المفقود» صدقيته، في إطلاقه على هذه البلاد، وهذه الفردوسية لم تكسبها الأندلس، بعد الفقد، في إطار البكاء على الأطلال، وإنما كانت عقيدة لدى أبنائها جعلتهم ينافسون بأرضها السماء، حيث يقول بعضهم:

لله أنْدلسٌ وما جَمَعَتْ بها	من كلِّ ما ضَنَّتْ به الأهواءُ
فكأنّما تلكَ الديارُ كواكبُ	وكأنما تلك البقاعُ سَمَاءُ
وبكلِّ قُطْرٍ جَدْوَلٌ في جَنَّةٍ	ولعتْ به الأفْيَاءُ والأنْدَاءُ[8]

أحيانًا أخرى تُعْرض جنة الأندلس عن منافسة السماء، مولية وجهها شطر جمال المرأة منافسة لها فيه، فيقول في ذلك ابن خفاجة جَنَّان الأندلس:

(6) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 1، ص 150.

(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 302 - 303.

(8) المصدر نفسه، ج 1، ص 306.

إنَّ لـلـجـنـةِ بـالأنـدلـسِ مُـجْـتَـلَـى حُـسْـنٍ وريَّـا نَـفَـسِ
فسَنَا صُبْحَتِها منْ شَـنَبٍ ودُجَـى لَيْلَتِها مـنْ لَـعَسِ
فـإذا مـا هَـبَّـت الـريـحُ صَبًا صحْتُ: واشوْقـي إلى الأندلسِ[9]

ثم ترتقي في سلم المفاضلة إلى موقف الضّرَّةِ من جنة السماء، فهي جنة الأرض، بحسب أبي شاكر عبد الواحد بن محمد القبري حين يقول – معبّرًا بالجزء عن الكل:

في جَنَّةِ الأرْض أعْنِي أرْضَ قُرْطُبَةٍ فكـلُّ شـيْء بديـعٌ فهـيَ تَجْمَعُـهُ
أسْـتَوْدِعُ اللـهَ أهْلِيهَـا فإنَّهـم كالمِسْـكِ قد مَلَأَ الدُّنْيا تَضَوُّعُهُ[10]

ثم تتحول – في نظر ابن خفاجة – من جنة الأرض إلى جنة الخلد:

فسـقْيًا لأرضٍ أَلَّفَتْنـا فإنَّهـا – وإنْ أكُ قدْ فارقتُها – جَنَّةُ الخُلْدِ[11]

ولم يقف به الأمر عند هذا الحد، بل حكم للأندلس بالأفضلية على جنة الخلد السماوية، باسطًا مسوغاته:

يــا أهْـلَ أنْـدَلُـسٍ لله دَرُّكُـمُ مــاءٌ وظِــلٌّ وأنهــارٌ وأشْجَــارُ
مـا جَنَّةُ الـخُلْـدِ إلا فـي دِيـاركمُ وهَذِه كنتُ – لوْ خُيِّرْتُ – أخْتَارُ[12]

ما دام هـذا المكان قـد أغرب فـي دعوى الفضـل حتى على جنـة الخلد، فأنا أعتقد أنه ليس من المستغرب أن ينازع المشـرق والمغـرب وأفريقيا قصب الأفضلية، ثم يتنـازع التفاضل في ما بينـه، كل مدينة منه تدّعي أنهـا أولى بصفة الفـردوس مـن غيرهـا، وذلـك ما سـيفتح بـاب تقسـيم هـذا الفصل علـى هذه الأطراف الأربعة للمفاضلة، بحسب مباحث بعددها.

---

(9) أبـو إسـحاق إبراهيـم بـن خفاجة، ديـوان ابـن خفاجـة، تحقيق السـيد مصطفى غـازي، ط 2 (القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، ص 136.

(10) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والأُلّاف، قدّم له وحققه إحسـان عباس ([تونس]: دار المعارف، 1992)، الهامش ص 108.

(11) ابن خفاجة، ص 348.

(12) المصدر نفسه، ص 364.

أولًا: الأندلس والمشرق: الاتباع والابتداع

إن الأندلس، المتقَمِّصة روح المدينة الفاضلة، فاخرت الجنة العليا، فكيف لا تفاخر ما سوى ذلك، وتنازُعه قصبَ السَّبْق، حتى لو كانت بلاد المشرق التي هـي أصلها ومرجعيَّتها الكبـرى؟ فعلى الرغم ممّا كان يطبع المشـرق من تعالي المركز على الأطراف، المُؤَجَّجِ بخلفيات سياسـية وحضارية كثيرة، فإن العلاقة بـالأندلس شـهدت حركة مَدٍّ وجَزْر، من خلال تجاذُبات أصْـلٍ يَرْمزُ بطبْعِه إلى الرُّسوخ، وفرعٍ ينزعُ بطبْعه إلى الشموخ.

كان المشرق - في البدايات - يتحفَّظ على أيٍّ فضل للأندلس، وينظر إليها نظـرة لا تخلو مـن ازدراء. وكانت الأندلـس - في البدايات - لا تجـد قِبْلة ولا قُدوة أفضل من المشـرق، راغبة فـي التماهي معه، والاسـتقلال عنه في الوقت نفسه.

مع مرور الزمن، تبيَّن أن اسـتهانة المشـرق بالأندلس ربمـا كانت - إضافة إلى الأسباب الأخرى - راجعة إلى غلالة من الجهل، ظلت تحجب ذلك الأفق البعيـد المتمرِّد عن مرْمَـى أبصار وبصائر المشـارقة المتمركزين حـول ذواتهم، ومـا قصة أبي علـي القالي منا ببعيدة، فقـد كان في طريقه إلـى الأندلس - على الرغم مـن جاذبيتها التي اسـتقطبته مـن بغداد - مزودًا بشـحنة كبيـرة من عقلية «المركـز والأطراف»، جعلتـه يقيس فضل البـلاد وعلمها بعلاقتهـا المكانية مع المشـرق قرْبًا أو بُعدًا، فيجـد أهلها «درجات فـي الغباوة، وقلة الفهم، بحسـب تفاوتهم بمواضعهـم منها بالقرب والبعد، كأن منازلهم مـن الطريق هي منازلهم من العلم، مُحَاصَّة ومقايَسَة. قال أبو على القالي: فقلت: إنْ نقصَ أهل الأندلس عن مقادير من رأيتُ في أفهامهم بقدر نقصان هؤلاء، عمن قبلهم، فسأحتاج إلى ترْجُمان في هذه الأوطان».

قال ابن بسـام: «فبلغنـي أنه كان يَصِـلُ كلامَه هذا بالتعجـب، من أهل هذا الأفق الأندلسـي في ذكائهـم، ويتغطَّى عنهم عنـد المباحثة والمفاتشـة، ويقول: إن عِلمـي علـم روايـة، وليـس بعلم درايـة، فخـذوا عني ما نقلـتُ، فلـم آلُ أن

صَحَّحْـت، هذا مع إقرار الجميع له يومئذ بسـعةِ العلم وكثـرة الروايات والأخذ عن الثقات»[13].

هكذا كشفتْ معاينة القالي للأندلس زيْف التصورات القبْلية السلْبية التي كان مشحونًا بها، وتبدَّدَتْ أوْهام المركزية والأطراف، خصوصًا أن أبا علي البغدادي - وهو من هو - وجد في الوفد الرسـمي الذي اسـتقبله داخل الأندلس أحد علماء باديتها، يسمّى محمد بن يزيد بن رفاعة الأموي الإلبيري (ت 443هـ/ 1051م)، سـقطَ القالي من عيْنه لمجرد أنه كسـر وزن بيت أنشـده، فانصرف عن الموكب، رافضًا المشاركة في الاحتفاء بمن يرْتكب مثل هذه الهِنات. وعندما سمع الحَكَم المسـتنصِر هذا الخبر قال: «الحمد لله الذي جعل في بادية من بوادينا من يُخَطِّئُ وافدَ أهْل العِـراقِ، وأوصى أنْ لا ينقـص من تكريم ابن رفاعـة، لأن الاختبار هو الذي يُعْلِي ويَحُطُّ»[14].

من الواضح في تضاعيف نسـج القصة أن جوهر الاستقطاب بين الدولتين الأموية في الأندلس والعباسـية فـي العراق، ألقى بظلاله علـى عناصرها، حيث ذهب وافد بغداد إلى قرطبة، وأنوار الزهو بمركزية بلده تُعْمِي بصره، ثم لم يفق من سكرة كبريائه إلا على بدوي في بعض نواحي الأندلس يتسقَّط هفواته، وهو مـا جعل أميـر قرطبة يقرأ الحادثـة بذهنية من حقـق هدفًا كبيرًا علـى غرمائه في العراق، ولا سـيما أن الموضوع مَسِـيسُ الصلة بالعربية، وتداعيـات الهوية التي كان القالي يتوهَّم انحسار ظِلِّها كلما ابتعد أكثر عن بغداده.

غير بعيد عن هذا المكان والزمان ذاتهما، يسـجل أدباء الأندلس هدفًا ثانيًا على وافـد عراقي آخـر، هو صاعد البغـدادي الـذي أراد المنصـور العامري أن ينافس به الحَكَمَ في أبي علي البغدادي الآنف ذكره.

عندما سقط صاعد ذات مرة في بركة بحضرة ابن أبي عامر، طلب منه أن يصف

(13) أبـو الحسـن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسـن أهـل الجزيرة، تحقيق سـالم مصطفى البدري، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 1، ص 6.

(14) لسـان الدين محمد بـن عبد الله بن الخطيـب، الإحاطة في أخبار غرناطـة، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 4 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973)، ج 3، ص 183 - 184.

الحادث ارتجالًا، فلم يوفق في حسن تعليله، فقال عبد الملك بن إدريس الجزيري:

لئنْ ظلَّ عبْدُكَ فيها الغريقَ فجُودُكَ من قبْلها أغْرَقَهْ

فقال المنصور: «لله درك يا أبا مروان، قسناك بأهل بغداد ففضلتهم، فبمن تقاس بعد؟!»[15].

إذا كان هذان الهدفان في صميم اللغة العربية - رَمْزِ الهوية - قد سجَّلتْهما الأندلس داخل حوزتها الترابية، على وافدين بغداديين كبيرين استقطبتهما إلى حضرتها، فإنها أرادت أن تسجل أكثر من هدف في شبكات العراقيين داخل العراق ذاتها، وغيرها من حواضر المشرق، وفي مجال اللغة الحساس ذاته.

فهذا النحوي محمد بن أحمد بن طاهر الإشبيلي(ت 580هـ/ 1184م) قام برحلته إلى المشرق «وأقسَمَ أن ينتهي في رحلته تلك إلى البصرة حتى يُقْرِئَ كتابَ سيبويه في البَلَدِ الذي أُلِّفَ فيه، متحريًا عن الموضع من الجامع الذي كان يؤخذ فيه عن سيبويه»[16].

ذكراللغوي الكبير أبو حيان الغرناطي «في باب القَسَمِ أن الزمخشري (ت 538هـ/ 1143م) رحل من خوارزم إلى مكة قبل العشرين والخمسمائة لقراءة كتاب سيبويه على رجل من أصحابنا يعرف بأبي بكر (عبد الله) بن طلحة اليابري، وكان مجاورًا بها، عالمًا بالكتاب وغيره، وله تصانيف تقرأ عليه»[17].

هنا تكون جدلية الرحلة بين الطرفين قد جسرت الهوة بينهما، فأتاحت للطرف الأندلسي أن يقدِّم للمَشْرق أندَلُسَه كما يعرفها هو، لا كما يتصوَّرها

(15) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 245.

(16) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 18 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ج 2، ص 532.

(17) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د. ت.])، ج 3، ص 77 - 78.

مَنْ يَجْهَلها، وأتاحتْ للطرف المشْـرقي أن يَكْتَشِف من الأندلس ما كان يجهله. فلِحاجـز البُعـد المكاني حُكمه في هـذا السـياق، ولذلك نرى المقـري يلتمس العـذر لكلا الطرفين، في ضبابية تصوره التأريخـي للآخر، فيقول: «اعلم أن ابن خلكان وغيره من المشـارقة ربما يقع لهم الغلط في تاريـخ أهل المغرب، لبُعد الديـار، ولغير ذلك ممّا لا يخفى على من مارس علـم التاريخ، كما أن كثيرًا من المغاربة لا يحررون تاريخ المشارقة لما ذكرناه»[18].

إذا كـان البُعد المكاني مشوِّشًـا على منظـار المؤرخ هنا وهنـاك، فليس له كبير تأثير في حظ الأندلس من الإبداع، على الرغـم من انتباذها مكانًا قصيًّا من العراق، مركـز الحضارة العربية الإسـلامية يومها، إذ يقول ابن حزم بعد سـرْده مؤلفات وطنه في كل حقول المعرفة : «فبلدُنا هذا - على بُعده عن ينبوع العلم، ونأيه عن محلة العلمـاء - فقد ذكرنا من تآليف أهْله مـا إنْ طُلِبَ مثلها بفارس، والأهـواز، وديار مضر، وديار ربيعة، واليمن، والشـام، أعـوز وجود ذلك، على قرب المسافة في هذه البلاد من العراق، التي هي دار هجْرَةِ الفهْم وذويه، ومراد المَعارف وأربابها»[19].

يبدو أنـه لا يرد بهذا الكـلام على ابن الربيـب بقدر ما يرد علـى أبي علي القالي، في معادلته السـابقة التي نسـفها الواقع الماثل أمام عينيه، قبل أن ينسفها ابن حزم هنا.

مهمـا يكن، فإنـه أمام ذلـك التفاعل الثقافي الخـلّاق بيـن الدولتين، وأمام إصـرار الأندلس علـى التمادي في رسْـم مَلامح شـخصيتها المسـتقلة، وانتزاع الاعتراف بخصوصيتها الإبداعية، مهما تطاول الزمن - أخذت الحُجُبُ الوهمية والتصوراتُ القبْلية تتهَاوَى شيئا فشيئًا.

ساعد في ذلك تنازلُ المَشارقة أمام ذلك الإصرار، فتنامَى اهتمامهم بإنتاج الأندلـس، وأخذوا يلهجون بالسـؤال عن جديدهـا، ويُكَلِّفـون وافديها بالتأليف

(18) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 25.
(19) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 177.

عنه، حتَّى تنقشع تلك الغمامة التي لمْ تكنْ غمامة صيف، على كل حال.

هكذا، وضع الأندلسيون لها - لطول ما تمرَّسُوا بهذه المفاضلات بين الأمكنة - قانونًا يضبط مساراتها، فاستنبط ابن الخطيب بأخرة من العهد الأندلسي - قواعد هذا القانون من مواضعات سابقيه في هذا الميدان، فقال في مفاخرته بين مالقة وسلا: «إن الأمور التي تتفاضل بها البلدان، ويتفاخر بها الإخوان.... هي: المنعة، والصنعة، والبقعة والشنعة (السمعة) والمساكن والحضارة، والعمارة والإثارة والنضارة»[20].

على هدي هذا الميزان المتعدد الكفاف، رسم الكتَّابُ الأندلسيون لبلدهم صورة مركّبة الأبعاد، تأخذ من بلاد المشرق - شامًا ويمنًا وهندًا وصينًا - أرْوَعَ محاسنها، وأبهى ملامحها[21].

على الرغم من أن عناصر ميزان المفاضلة حظيت باهتمام الأندلسيين في مفاضلاتهم، فإننا نرى أن استقصاء تجلياتها الكثيرة سيخرجنا من مجال الأدب الذي هو محور عملنا، إلى فضاءات حضارية وجغرافية لا يسمح بها المقام.

هذا مع العلم أن أي فضيلة لمكان لا دخل للإنسان فيها يعتبر التفاضل بها في غير محله، وهذا ما جعل الأندلسيين أنفسهم يركزون على العلم والعلماء، وكأنهم يؤكدون أن «العلم وحده هو مصدر التفاضل»، وأن «العلماء وحدهم (هُم) الذين يحق للبلدان أن تتفاضل بهم»[22].

يبدو أن ذهنية افتخار البلدان بمبدعيها ظلت مُتَجَذِّرَة في الأندلس، وشائعة في تخْلِيَاتِ مترجَمِيها، فنرى صاحب المسهب يقول عن عبد الملك بن غصن

---

(20) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 2 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981)، ص 355.

(21) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 126.

(22) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي وإسماعيل بن محمد الشقندي، فضائل الأندلس وأهلها، نشرها وقدم لها صلاح الدين المنجد، رسائل ونصوص؛ 5 (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1968)، ص: د.

الحجاري (ت 454هـ/ 1062م): «هذا الرجلُ يفخرُ به إقليم، لا بلد»[23]، وقد رَدَّدَ عبارات من هذا القبيل في حَقِّ كلٍّ من حفصة بنت حمدون الحجارية، وبلديتها أم العلى البربرية، كلتاهما من شعراء المئة الرابعة، وأبي تمام غالب بن رباح الحَجَّام شاعر القلعة[24].

هذه الشذرات كلها تُزَكِّي استمرارَ هذه النزعة لدى الأندلسيين حتى ابن الخطيب، أهَمّ متأخري أعلامهم الذي نراه بعدما أمْعَنَ في تناول جميع عناصر قانون المفاضلة المذكورة أعلاه، أفرَدَ فقرة للساكن باعتباره «روح المَسَاكن» مع أنه لم يضعه عنصرًا متميزًا ضمن قواعد المفاخرة، مسوِّغًا ذلك بأن سُكَّان مالقة أكبر من مدار هذه المفاضلة، حيث يقول: «وأما الساكن بمالقة، فأكبر من أن يُفاضَلَ أو يُجَادَلَ فيه أو يُناضَلَ»[25].

إذا كان المنحى هنا يتوجه إلى مشروعية فخْر المكان بالسُّكان، فإن ذلك لا يلغي تأثير المكان في عبقرية هذا الإنسان وتميُّزه وإبْداعه، لأن لكل بلد بَصْمَته الدامغة في تكوين إنسانه، حتى تولَّد عن هذه الجدلية الخَلاَّقة ما يُعرف اليوم بـ «جغرافية الفكر»[26] التي تتنزل أطروحتنا هذه في سياقها العام.

إذا كان كتاب جغرافية الفكر يرصد التمايزات الفكرية بين الغربيين والآسيويين، بحسب اختلاف جغرافياتهم، فإن هذا هو جوهر المفاضلة بين الأندلس والمشرق، بحسب رأي الحجاري الذي يرى في المسهب أن «الأندلس عراق المغرب عِزَّةَ أنساب، ورقة آداب، واشتغالاً بفنون العلوم، وافتنانًا في المنثور والمنظوم، لم تَضِقْ لهم في ذلك ساحة، ولا قصَّرَتْ عنه راحة، فما مَرَّ لها مِصْرٌ إلا وفيه نجومٌ وبدورٌ وشموسٌ، وهم أشعرُ الناس فيما

---

(23) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 27.

(24) المصدر نفسه، ص 31 - 34.

(25) ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ص 359.

(26) انظر كتابًا بهذا العنوان: ريتشارد إي نسبيت، جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف... ولماذا؟ ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ 312 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005).

كثرَةُ الله تعالى في بلادهم، وجَعَله نصْبَ أعينهم من الأشجار والأنهار والأطيار و الكؤوس، لا ينازعهم أحد في هذا الميدان....

بالجملة فإنهم في جميع الأوصاف والتخيلات أئمة، ومن وقف على أشعارهم في هذا الشأن فضلهم فيه على أصناف الأمة، وقد أعَانهم على الشِّعْر أنْسابُهم العَرَبية، وبقاعُهم النَّضِرَة، وهِمَمُهم الأبية»[27]. فهو هنا يُرَكِّزُ على تأثير عبقرية المكان في الإبداع، غير متجاهل مورثات الإنسان، لأن هذه جدلية، طرفاها وجهان لعملة واحدة.

هكذا تنتهي بنا هذه التوطئة الضرورية إلى جوهر الإبداع في المجال العلمي عمومًا، والأدبي خصوصًا، الذي هو المَدَار الحقيقي للمفاضلة بين الأندلس والمشرق، المحكومة بتجاذب الاتباع والابتداع، عبر تاريخ التفاعل الثقافي بينهما. فمنذ كتابة أبو عمر ابن عبد ربه العقد الفريد، كان ثمة إحساس لدى الأندلسي بتسلُّط روح التبعية للمشرق على نفسه «تأصيلاً للكيان»، مشفوعة بنزوعه إلى تجاوز المشرق تحقيقًا للذات المستقلة المميزة[28].

الحقيقة أن هاجس تقديس الأندلسيين للمشارقة تحوّل في بعض الأحيان إلى وسواس قهري، استحوذ على نفوس مبدعي الأندلس، وحتى في عالم الأحلام، وهو موضوع طريف يتأطّر ضمْن هذه العلاقة، ولكن الدارسين لم يتناولوه، ولذلك أحببتُ أن أقف هنا أمام صورتين مهمتين في هذا الصدد، جاعلاً إياهما مدخلًا للموضوع؛ فيحيى بن هذيل (ت 386هـ/ 996م)، أحد كبار شعراء الأندلس، يروي أن إرهاصات توجهه الشعري تولدت يوم مات أحمد بن عبد ربه، فهاله - وهو فتى يافع - ما رأى من جلال مراسيم جنازته، ومدى ازدحام الناس على تشييعها، قال: «فقلت: لمن هذه الجنازة؟ فقيل لي: لـ 'شاعر البلد'، فوقع في نفسي الرغبة في الشعر، واشتغل فكري بذلك، وانصرفتُ إلى منزلي، فلما أخذت مضجعي من الليل، رأيتُ كأنّي على

---

(27) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 155 - 156.

(28) انظر: سليم ريدان، ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي، من القرن الرابع إلى السادس هجريًا، 2 ج، آداب؛ 46 (تونس: جامعة منوبة، 2001).

باب دار، فيقالُ لي: هذه دار الحسن بن هانئ، فكنتُ أقرعُ البابَ، فيخرجُ إليَّ الحسن فيفتح لي الباب، وينظرني بعيْنٍ حَوْلاء، ثم ينصرف، قال: فاستيقظتُ من ساعتي، وقمتُ سحَرًا إلى المُفَسِّر، فقصصتُها عليه، فقال: سيكون محلك من قول الشعر بمقدار ما كان يتحول إليك من عين الحسن»[29].

إذا تطفّلنا على تعبير الرؤيا - «وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين» - فإن أهل الأندلس كانوا يومئذ، كما يبدو، لا يأخذون هذا النوع من القصص مأخذ أضغاث الأحلام، إذ هناك مفسر يُداوم في وظيفته، ويلجأ إليه، حتى في أوقات السَّحر، زدْ على ذلك أن في القصة رحلة من تلميذ أندلسي إلى شيخ مشرقي في فن الشعر، اختزلت الزمان والمكان، في عالم الأحلام، وجنّبت صاحبَها عناء الرحلة العلمية، ومَشَقَّات البر والبحر، وفي هذه الرحلة العلمية الحلمية عودة إلى المنبع المشرقي واستلهامه، ما دام «شاعر البلد» المغربي قد خلّى مكانه شاغرًا. كما أن في طرق باب أبي نواس(ت 198هـ/ 814م) في الحلم طرقًا لباب دار الشعر «المشرق»، وانفتاح رتاجها للأندلس. كما أن النظرة الحولاء التي كان أبو نواس في الحلم يَشْزر بها وجه مُستلهمه الأندلسي هي نظرة المشارقة - غالبًا - إلى الأندلس في عالم اليقظة.

القصة الثانية التي تدخل في إطار هذا الوسواس القهري، المتسلط على نفوس الأندلسيين في تقديسهم للمشرق ومرجعيته الأدبية، يرويها ابن خيرة المواعيني عن نفسه، وإن كان لا يفصح هل تصورها في عالم الحلم أو عالم اليقظة، حيث يقول: إنه رأى كتاب البيان والتبيين، للجاحظ بحاجة إلى تشذيب، قال: «فسولتْ لي نفسي أنْ أختصرَه وأحْذفَ ما أطالَ فيه، أو كرَّرَه، ثم رأيتُ أنَّ التعرُّضَ له - وإنْ كان ماتَ وفاتَ - ضرْبٌ من الغرور، ونهْجٌ من المُخاطَرَة، وفن من التوغل، وتصورته - في كسر البيت - وقد تزبَّبَتْ شَفَتاهُ، وزبدتْ ثناياه، وجَحَظَتْ من الأنفة عيناه، يَبْرزُ لي صُورَةً، ويرهقني عُسْرًا أو ضرورة، فاستعذتُ بالله من شيطانه، وحللتُ يدِي من نَثْر أشْطانه، وعوَّلْتُ على كتابٍ مُسْتَبِد»[30].

---

(29) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 381.

(30) مصطفى الحيا، «ريحان الألباب وريعان الشباب في مراتب الآداب، لابن خيرة المواعيني» =

إذا أردنـا أن نتخذ مـن هاتين القصتين قنطرة للعبور مـن الأحلام إلى عالم اليقظة - والفارق بينهما في عالم الأدب شـفيف جدًا - فسـنجد أن المفسـر قد قال لابن هذيل إن حظه من الشعر سـيكون على مقدار احولال نظرة أبي نواس إليه، وهنـا يبدو أن ابن هذيل تمعن مليًا في تلك النظرات الشـزراء، إذ أصبح - في الأندلس - «شـاعر البلد»، بل «عالِم أدباء الأندلس»[31] الذي ينافس ببديهته روية شعراء المشرق، حيث أنشدت أبيات مشرقية بحضرة أحد ملوك الأندلس، يقول صاحبها:

ومَـاذا عليْهـمْ لوْ أجابـوا فسَـلَّمُوا	وقـد علِمُـوا أنِّـي المَشُـوقُ المُتَيَّمُ
سرَوْا ونُجومُ الليْل زُهْرٌ طـوَالِـعٌ	علـى أنَّهـمْ بالليْـل للنَّـاس أنْجُـمُ
وأخفوا على تلك المطايا مسيرهم	فنمَّ عليــها.. في الظلام .. التبسم

فبالغ أحد الحاضرين في استحسـانها، قائلًا: هذا ما لا يقدرُ عليه أنْدلسي، فبادَرَهُ ابن هذيل بديهة:

عَرَفْـتُ بعَـرْفِ الرِّيـح أيْـنَ تَيَمَّمُوا	وأيْـنَ اسْـتَقَلَّ الظاعِنُـونَ وخَيَّمُـوا
خَليلَـيَّ رُدَّانِـي إلى جَانِـبِ الحِمَى	فلسْـتُ إلـى غيْـر الحِمَـى أتَيَمَّـمُ
أبِيـتُ سَـميرَ الفَرْقَدَيْـن كأنَّمـا	وسـادي قتاد أو ضجيعـي أرقم[32]

بل إن ابن هذيل هذا انتزع الاعتراف بشاعريته أكبر شعراء المشرق: المتنبي «مالئ الدنيا وشاغل الناس»، حين سمع قوله:

إذا حبَسْـتُ على قلبي يَـدِي بِيَدِي	وصِحْتُ في اللَيْلةِ الظلْمَاءِ: وَاكَبِدِي
ضجَّـت كواكبُ ليْلِي فـي مَطالِعَها	وذابت الصَّخْرَةُ الصَّمَّاءُ مِنْ جَلَدِي

«قد ذكرَ أنَّ المُتنبِّي أنْشدَ من شِـعْر أهْل الأندلس، حتى أنشد هذين البيتين فقال: هذا شاعر القوم»[33]. فيا عجبًا لتداعيات ذلك الحلم العجيب! فابن هذيل

= (رسالة ماجستير في الأدب العربي، كلية الآداب، الرباط، آكدال، 1988 - 1989)، ص 8 من المقدمة.

(31) المقري، نفح الطيب، ج 4، ص 36.

(32) المصدر نفسه، ج 3، ص 153 - 154.

(33) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 309. وفي رواية أخرى يقول ابن بسام الشنتريني إن المتنبي=

يرغب في دخول عالم الشعر بعدما رأى من احتفال أهل قرطبة بجنازة ابن عبد ربه «شاعر البلد»، وها هو المتنبي يمنحه لقب « شاعر القوم»، وصفة «أشعر أهل المغرب».

للمتنبي أيضًا قصة اعتراف أخرى بعبقرية ابن عبد ربه «شاعر البلد» الذي ما مات حتى ترامى صدى إبداعه إلى أذن أبي الطيب، وأصبح يسمّيه «مليح الأندلس»، فرُوِي «أنَّ الخطيبَ أبا الوَليد بن عباد حَجَّ، فلمَّا انْصَرَفَ، تطلَّعَ إلى لقاءِ المتنبي واستشرف، ورأى أنَّ لقْيَتَهُ فائدةٌ يَكتسِبُها، وخلَّةُ فخْرٍ يَحْتَسِبُها، فصار إليه في مسجد عمرو بن العاص، ففاوضه قليلًا، ثم قال له: أنشدني لـ «مليح الأندلس»، يعني ابن عبد ربه فأنشده:

يا لؤلُؤًا يَسْبِي العُقولَ أنِيقَا   ورَشًا بتَقْطِيعِ القُلوبِ رَفِيقَا

فلما اكتمل إنشاده استعادها منه، وقال: يا ابن عبد ربه لقد تأتيك العراق حبوًا»[34].

أمّا أبو نواس، بطل حلم ابن هذيل، فيبدو أن نظرته - حَيًّا، وفي عِزِّ يَقْظَتِه - إلى الأندلس وإبداعها الشعري، كانت غير حولاء، وحتى أيام كانت الأندلس في بواكير منجزها الإبداعي، فحين سمع شعر أبي المخشي: عاصم التميمي، من شعراء المئة الثانية في العمى، قال: «هذا الذي طلبتْه الشعراء فأضَلَّتْه»[35].

على الرغم من أن أبا المخشي هذا أعرابي مشرقي دخل صغيرًا إلى الأندلس، في عهد عبد الرحمن الداخل مؤسس إمارتها، فإن هذا الدر الثمين الذي أعيا الشعراء في المشرق، بمن فيهم أبو نواس، بحسب اعترافه، لم يحصل

= على قلة رضاه عن شعر أحد، فإنه على ما ذكر عنه أنشد لجملة من شعراء الأندلس حتى أنشد قول ابن هذيل.... فقال المتنبي هذا أشعر أهل المغرب (ج 1، ص 221).

(34) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بمطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشرقاوي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2001)، ص 133.

(35) أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1950)، ص 285.

عليه أبو المخشي إلا بعد ما متع عينيه - قبل فقدهما - من جمال الأندلس، وتضمخت أوردة رئتيه من عبيرها الزكي، ففسخت روحه جلد الأعرابية، وأصبحت عبقريته تنفث مثل قوله:

همـا مَهَّدا لـي العَيْشَ حتَّـى كأنَّنِي خفيَّـةُ رفٍّ بيـنَ قَادِمَتَـيْ نسْـرِ

قال ابن حزم: «إنَّ هذا البيْتَ رَدَّ ابن هرمة عن الأندلس، وقد وصل إلى تيهرت، حين أُنْشِدَهُ في جُمْلة ما أنْشِدَهُ من شعره»[36]. ثم نجد ابن الفرضي (ت 400هـ/ 1010م) يقول: إن عباس بن ناصح (توفي بعد 230هـ/ 844م) «رَحَـلَ به أبوه إلى العراق فلقي الأصمعي وغيره من علماء البصريين والكوفيين... ويقال إن الحسن 'أبا نواس' قضى لعباس بالفضل على نفسه، وقد ذكرت الخبر بتمامه في كتابي المؤلف في النحويين»[37].

قبل الابتعاد عن أبي نواس وعلاقته بالاعتراف بالإبداع الأندلسي، نلاحظ أن بعض تلاميذ النواسي لم يَرِثُوا حُسْنَ رأيه في شعر الأندلس، إذ انتصب جدار التعصب بينهم مع الإنصاف، ويتجَلّى ذلك من خلال قصة بعض أدباء مصر مع شعر يحيى الغزال (ت 250هـ/ 864م)، إذ يروي الحميدي أن سعيد بن أحمد بن خالد «لمّا رحل إلى المشرق لقيه بعض الأدباء بمصر واستنشده لأهل الأندلس، فأنشده ففضل بعض التفضيل، إلا أنه قال لا تخفى أشعاركم إلى جانب أشعارنا، كما لا يخفى البدر في سواد الليل، فقال له سعيد صدقت، وأين لأهل الأندلس بمثل قول الحسن بن هانئ ...؟ وأنشده أبيات يحيى بن حكم الغزال الثلاثة، وهي قوله من قصيدة طويلة يعارض بها الحسن:

وكنتُ إذا ما الشَّرْبُ أكْدَتْ سماؤهمْ تأبَّطتُ زقِّـي واْحْتَضَنْتُ عنائـي
ولمـا أتيْـتُ الحـانَ نَبَّهْـتُ أهْلَـهُ فَهَـبَّ خفيفُ الـروح نحْـو نِدائي
قليـلُ هُجُـوع الليْـل إلا تَعِلَّـة علـى وَجَـلٍ مِنِّـي ومـنْ نُظرائـي

(36) الحميدي، ص 401.

(37) أبو الوليد عبد الله بن محمد بن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، حققه وقدم له ووضع فهارسه إبراهيم الأبياري، 3 ج، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 3 - 5 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1983 - 1989)، ج 2، ص 505.

فلمّا سمعه المصري طرب واهتز وقال: لله دَرُّ الحسن، فلما أكثر قال له: الشعر - والله - ليحيى بن الحكم الأندلسي، وإنما أردْتُ تجربَةَ نَقْدِكَ، والنقضَ عليْكَ، فرَدَّ ذلك وأنكره، حتى صَحَّ عنده فخَجِلَ، وأظهَرَ التعَجُّبَ، ولم يُراجعْ بعد في أشعار الأندلس، قال: وكان كثيرًا ما يستنشدني لهم»[38].

أمّا قصة ابن خيرة المواعيني، وانصرافه عن تهذيب البيان والتبيين فزعًا من صورة الجاحظ البشعة، فإنها قادته إلى تأليف كتاب مُسْتَبِدٍّ، خالص من النواقص التي شابت بيان الجاحظ. كما أن المواعيني مع إكْباره للجاحظ أكد في مقدمة كتابه الريحان أن «المتأخر أتم نظرًا»، وهو ما يعني أن تقديسه للماضي كان مجاملة للجاحظ لم تمنعه من معارضته، بل إن ابن بسام لا يجمجم تفضيله لأبي محمد ابن السيد البطليوسي على الجاحظ هذا، فالأول «إمامُ الأوان، وحاملُ لِواء الإحْسان، وهو بالأندلس كالجاحظ، بل أرفع درجة»[39].

غير بعيد عن هذه الموازنات بين مبدعي المشرق والأندلس التي لا تَرْضَى بأقل من النِّدِّية، تندرج ظاهرة انتحال أسماء الأدباء المشارقة لنظرائهم الأندلسيين، وهي الظاهرة التي تستبطن النزوع إلى إقامة عالم أدبي في الأندلس، يحقق الاكتفاء الذاتي عن العالم الأدبي في المشرق، «فالرصافي ابن رومي الأندلس، ومروان بن عبد الرحمن ابن معتز الأندلس، وابن خفاجة صنوبري الأندلس، وابن زيدون بحتري الأندلس، وابن دراج متنبي الأندلس، ومحمد بن سعيد الزجالي الأديب الحافظ أصمعي الأندلس لحفظه وذكائه، وأبو بكر الزبيدي الشاعر اللغوي ابن دريد الأندلس... وحمدة بنت زياد الشاعرة خنساء المغرب»[40].

يمكن أن أضيف إلى هذا المَسْرَد أن أبا الأجرب: جعونة بن الصمة الكلابي من شعراء عصر الولاة، كان فارسًا شجاعًا يدعى «عنترة الأندلس»[41].

(38) الحميدي، ص 228 - 229.

(39) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 584.

(40) مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، إخراج محمد سعيد العريان، ط 2، 3 ج (القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1940)، ج 3، ص 262.

(41) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 83.

أما الأعمى أبا بكر المخزومي من شعراء عصر الموحدين فوصفه الحجاري بأنه «بشار الأندلس انطباعًا ولسنًا وأداة، وهو الذي أحيا سيرة الحطيئة بالأندلس»[42]. كما ورد في المقتبس بأن مؤمن بن سعيد (ت 267هـ/ 881م) فحل شعراء قرطبة، كان يهاجي ثمانية عشر شاعرًا... وقد جعله الحجاري «دعبل الأندلس»[43]. وأن أبا عبد الله محمد بن مسعود القرطبي، وهو من شعراء المئة الخامسة، كان «كثير الهزل، تَقَيَّلَ منهج ابن حجاج بالعراق»[44]، وابن مرج الكحل (ت 634هـ/ 1237م) «في المغرب مثل الوأواء الدمشقي في المشرق»[45]، وأبا أيوب سليمان بن بطال البطليوسي «شاعر مفلق، وكان من اختبره يعرفه بالمتلمس»[46]، وأبا الربيع سليمان الأندلسي المعروف بـ «كثير» (ت 634هـ/ 1237م)، بلغ في الأدب شأوًا لا يُدرَك[47]. أمّا عبد الملك بن الجزيري، فكان «يُشَبَّهُ بمحمد بن عبد الملك الزيَّات في البلاغة والعبقرية»[48].

ما دامت الروح الشعرية والنفس الإبداعي هما هما، مهما اختلفت لغة الفصيح والزجل، فقد «كان أهل الأندلس يقولون: ابن قزمان في الزجالين بمنزلة المتنبي في الشعراء، ومدقليس بمنزلة أبي تمام»[49].

على إيقاع هذه الموازنات النِّدِّية المتكافئة بين الأندلس والمشرق، يعزف ابن حزم مباهيًا ومسابقًا ومجاريًا ومناطحًا علماء المشرق، في كل فن،

(42) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 160.
(43) المصدر نفسه، ج 1، ص 84 - 85.
(44) المصدر نفسه، ج 1، ص 85.
(45) المصدر نفسه، ج 2، ص 302.
(46) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 11 - 13 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ج 1، ص 313.
(47) أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، حققه وعلق عليه عادل نويهض، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979)، ص 279.
(48) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 244.
(49) فوزي سعد عيسى، الموشحات والأزجال في عصر الموحدين (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990)، ص 4.

بنظرائهم الأندلسيين، حتى إذا وصل إلى وادي الشعر قال:«ولو لمْ يكنْ لنا من فحول الشعراء إلا أحمد بن محمد بن دراج القسطلي لما تأخَّرعن شأو بشار بن برد، وحبيب، والمتنبي، فكيف ولنا معه جعفر بن عثمان الحاجب، وأحمد بن عبد الملك بن مروان، وأغلب بن شعيب، ومحمد بن شخيص، وأحمد بن فرج، وعبد الملك بن سعيد المرادي؟ وكل هؤلاء فحل 'يهاب جانبه، وحصان ممسوح الغرة»[50].

يبدو أن ابن حزم قفز - على أهل أفريقيا - متجاوزًا إلى المفاضلة بين علماء الأندلس وأدبائها مع أضرابهم من المشرق، إمعانًا في تجاهل المنافس الأفريقي وتَبْكِيتِه بمفاضلة من هو فوقه، إلا أن تقديره الشديد للعراق لم يسمح له بدعوى تفوق الأندلسيين عليها، مكتفيًا بالمماثلة فقط، وهذا في الحقيقة هو المأخذ الذي انطلق منه ابن الربيب القيرواني في معاتبة الأندلسيين على تجاهل قدراتهم الذاتية الجبارة، لأن «هَمَّ أحَدِهِمْ أنْ يَطلبَ شَأوَ منْ تَقَدَّمَ من العلماء، ليحوزَ قصباتِ السَّبْق، ويفوز بقدْح ابن مقبل، ويأخذ بكظْم دغفل، ويصير شَجى في حَلْقِ أبي العميثل، فإذا أدركَ بُغْيَتَه، واخترَمَتْه مَنِيَّتُه، دُفِنَ معَه أدَبُه وعِلْمُه، فمات ذِكْرُه»[51].

لكنَّ صرخة ابن الربيب المتأففة من الاكتفاء بتقليد المشرق ومماثلته كانت موجودة في الأندلس قبله، فدشنها - تأليفًا - كتاب عبادة بن ماء السماء في أخبار شعراء الأندلس[52]، وابن فرج الجياني من خلال كتابه الحدائق الذي يقول عنه ابن حزم: إنه «عارضَ به كتاب الزهرة لأبي محمد بن داود رحمه الله تعالى، إلا أن أبا بكر إنما أدخل مائه باب في كل باب مائة بيت، وأبو عمر ابن فرج أورد مائتي باب، في كل باب مائة بيت، ليس فيها باب تكرَّرَ اسمه لأبي بكر، ولم يُورِدْ فيه لغير أندلسي شيئًا، وأحسن الاختيار ما شاء وأجاد، فبلغ الغاية وأتى الكتاب فردًا في معناه، ومنها كتاب التشبيهات

---

(50) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 178.
(51) المصدر نفسه، ج 1، ص 157 - 158.
(52) المصدر نفسه، ج 1، ص 143.

في أشعار أهل الأندلس، جمعه أبو الحسن علي بن محمد بن أبي الحسن الكاتب»[53].

هذه المؤلفات الثلاثة التي ذكرها ابن حزم في رسالته، يجمع بينها أنها تمَحَّضَتْ للأدب الأندلسي، وضربت صفحًا عن الأدب المشرقي، من دون إعلان مهاجمته، بحسب ما هو موجود منها.

إلا أن أصوات التذمر من هيمنة الأدب المشرقي سرعان ما أعلنت نفسها في موجة من المؤلفات الأندلسية، المفصحة بالتحرر من التبعية العمياء لتلك الأصنام، والرافعة دعوى التفوق الأندلسي على المشرق، ملء أفواهها، ولعل أول هؤلاء هو ابن عبد ربه الذي اشتغل - عبر عقده الفريد - بمعارضة بعض الشعراء المشارقة، كما خصص ابن فرج الجياني كتابه **الحدائق** لمنافسة كتاب **الزهرة** لابن داود العراقي، وتابعهما ابن شهيد في «توابعه وزوابعه: التي قادته في رحلة خيالية رائدة إلى أرض الجن بأودية الإلهام، مناظرًا هناك أبرز كُتَّاب وشعراء المشرق، عبر وسطاء إبداعهم المُفْتَرَضين، مُنْهِيًا كل مفاضلة أدبية معهم، إما بإعلان تفوقه، أو إجازته والاعتراف به على الأقل[54]. ثم جاء أبو الوليد الحميري ليعلن شبه قطيعة تامة مع الأدب المشرقي الذي عبّر عن سَأم الذائقة الأندلسية يومها من اجترار مكروره المستهلك، داعيًا إلى ارتياد الآفاقَ الإبداعية البكر، «لأنَّ أحق الأشياء بالتأليف، وأوْلاها بالتصنيف، ما غَفَلَ عنه المُؤلفون، ولم يُعْنَ به المُصَنِّفون، مما تأنس النفوس إليه، وتلقاه بالحرص عليه»[55]، ضاربًا المثل على ذلك بموضوع وصف الربيع، الذي «لم يعن بتأليفه أحد، ولا انفرَدَ لتصْنيفه مُنْفَرِد»[56].

---

(53) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 173. وهناك كتاب بالعنوان نفسه لأبي عبد الله بن الكتاني، نشره إحسان عباس: أبو عبد الله محمد بن الكتاني، كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق إحسان عباس، ط 2، الشعر ديوان العرب؛ 1 (بيروت: دار الشروق، 1981).

(54) انظر: رسالة «التوابع والزوابع»، في: ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 152 - 166.

(55) أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري، البديع في وصف الربيع، اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بيريس (الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1989)، ص 8.

(56) المصدر نفسه، ص 8.

مكرسًا هِمَّتَه ودَأْبَه لمبتَكرات الأندلسيين، من معاصريه خصوصًا، متنكبًا عن أشعار المشرق المألوفة الملوكة، إذ يقول: «ولستُ أودِعُه إلا ما أذكرُ لأهْلِ الأندلس خاصة في هذا المعنى، إذ أوصافهم لم تتكرَّرْ على الأسماع، ولا كثر امتزاجها بالطباع، فترِدُها شيقة، وتزُودُها تيقة.

أمّا أشعار أهل المشرق، فقد كثر الوقوف عليها، والنظر إليها، حتى ما تميلُ إليها النفوس، ولا يَرُوقها منها العِلْقُ النفيس، مع أنني أستغني عنها، ولا أحوج إليها، بما أذكره للأندلسيين، من النثر المُبْتَدَع، والنظم المُخْتَرَع، وأكثر ذلك لأهل عصري، إذ لم تغِبْ نوادرُهم عن ذكري»[57].

على هذا الوتر المتذمر من إهمال الأندلسيين لإبداعهم الإقليمي، الأجدر بالعناية والتدوين، وانكبابهم - في مقابل ذلك - على أدب المشرق المستهلك، يتابع ابن بسام معزوفة الحميري، من دون أن يعلن تقليده إياه، إذ يقول: «إن أهْلَ هذا الأفق، أبوا إلا متابعة أهل الشرق.... وأخبارهم الباهرة، وأشعارهم السائرة، مرمى القصية، ومناخ الرذية.... فغاظني منهم ذلك، وأنفت مما هنالك، وأخذت نفسي بجمع ما وجدت من خبيئات دهري، وتتبع محاسن بلدي وعصري، غيرة لهذا الأفق الغريب أنْ تغور بدوره أهِلَّة، وتصبح بحاره مُضْمَحِلَّة، مع كثرة أدبائه، ووفور علمائه»[58].

شارك ابن بسام الحميري في التأفف والضجر من الموضوعات المستهلكة، ساخرًا من مطالع المعلقات المقدسة سخرية المؤمن من الأصنام الوثنية الصماء، «إذ كلُّ مُرَدَّدٍ ثقيل، وكل مُتَكَرَّرٍ مَمْلول، وقد مَجَّت الأسماع: 'يا دار مية بالعلياء فالسند'... أما آن أنْ يصم صداها؟ ويسأم مداها؟ وكم من نكتة أغفلها الخطباء، ورب متردم قد غادرته الشعراء»[59].

الواقع أن ابن حزم والحميري وابن بسام شاركوا ابن الربيب القيرواني

(57) الحميري، ص 8.
(58) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 3 - 4.
(59) المصدر نفسه، ج 1، ص 4 - 5.

مؤاخذته الأندلسيين بإهمال تخليد إبداعهم، إلا أنهم انفردوا عنه بتشخيص هذا المرض، متواطئين على تحديد «علة الحسد» المتفشية في الأندلس - خصوصًا بين المبدعين الأحياء - سببًا في هذا الإهمال السفيه لروائع أمّة تضمحل وتتلاشى، بين يدي أهلها النابذين للأقرب، والمحتفين بالأبعد. وفي هذا الصدد يجاري ابن حزم مساجله ابن الربيب قائلًا: «وأمّا جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر: 'أزهد الناس في عالم أهله'.... ولا سيما أندلسنا، فإنها خصت - من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم، الماهر منهم - بأضعاف ما في سائر البلاد»(60).

يتوصل الحميري إلى النتيجة نفسها حين يعلل إغراء الأدب الأندلسي بالتأليف، لعزوف المصنفين عن تناوله، قائلًا: «وإنما ذلك لتضييع أهل بلدهم لأكثرها، وغفلتهم عن جلها، إنكارًا لفضلها، مدة بقاء أهلها، فإذا انقرضوا تأسفوا، بقدر ما كانوا تنسفوا، وحينئذ لا يجدون إلا قليلًا يغيب في كثيرها، وثمادًا يغيض عند بحورها»(61).

واطأهما ابن بسام في تعليله تداركه ذخيرة محاسن جزيرته الآيلة إلى الانقراض، بفعل إهمال ذوي القربى الأشد مضاضة، قائلًا: «وقديما ضيعوا العلم وأهله، ويا رب محسن مات إحسانه قبله»(62).

أما ابن شهيد، معاصر ابن حزم، فإنه لم يجشم خياله عناء اختلاق تلك الرحلة الإبداعية الافتراضية التي تفاضل فيها مع أدباء العربية، عبر العصور كلها، إلا إمعانًا في تبكيت حَسَدَتِهِ، داخل الأندلس، ولذلك فتح لهم نافذة في قصته، حين جعل أصداء حسدهم له تسبقه إلى شياطين الإلهام، في عالم الجن، إذ قالوا له: «وقد بلغنا أنك لا تجازى في أبناء جنسك، ولا يمل من الطعن عليك، والاعتراض لك...»(63).

(60) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 166 - 167.
(61) الحميري، ص 8.
(62) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 4.
(63) المصدر نفسه، ج 1، ص 168.

لم تقتصر هذه الرؤية المتفشية بين أدباء الأندلس على هؤلاء، إذ نجد ابن زيدون يسوغ فراره من السجن، لمن أنكر عليه ذلك، قائلًا: «فنظرتُ مُفارقة الوطن، إذ قديمًا ضاعَ الفاضلُ في وطنه، وكَسَدَ العِلْقُ الغبيط في مَعْدِنِه»[64].

مهما يكن، تكثَّفت أصواتُ هذه الحركة الوطنية المناهِضة لتقديس الأدب المشرقي، وإهمال الأدب الأندلسي، حتى لا تكاد تجد كتابًا يؤلَّف في الأندلس - بمبادرة من الكاتب، أو بإيعاز من الحكام - إلا وهو معارض لنظير مشرقي، يسعى للتفوق عليه. وإذا كانت هذه الأصوات الداخلية تشكو حسد الأندلسيين لمبدعيهم، وإهمالهم لتخليد مآثرهم، محاولة هي أن تعوِّضَ النقص، وترفع - بالفعل - من شأن معاصريها الجديرين بذلك وأكثر، فقد تجاوبت مع هؤلاء أصوات إخوانهم المهاجرين في بلاد المشرق، رافعين التحدي ومعلنين التصدي، لازدراء المشارقة وتعاليهم عن كل ما هو أندلسي، لمجرد أنه أندلسي، بدافع الحسد حينًا، والجهل أحيانًا أخرى.

لكن من الإنصاف الاعتراف هنا بأن لحكام المشرق ومتنفذي مثقفيه - ممن لا يخافون مزاحمة وافدي الأندلس والمغرب المتألقين - دورًا كبيرًا في تأليف أمّهات المُدَوَّنات الأندلسية الخالدة التي كُتبتْ في المشرق، مثل: جذوة الحميدي، ومغرب اليسع بن عيسى بن حزم، ومطرب ابن دحية ومغرب ابن سعيد ومعجب المراكشي ونفح المقري.

من الملحوظ أن هذه العناوين كلها طافحة- زهوًا - بهذا المنجز الإبداعي الأندلسي، المؤلف - غالبًا - في مناخ السجال المحتدم بين المشرق والمغرب عمومًا، والأندلس خصوصًا.

إذا اكتفى أغلب هؤلاء بتقديم الأدب الأندلسي للمشارقة، من دون الدخول في المهاترات، ربما احترامًا للبلد المضيف وللموعز بالتأليف، فإن ابن دحية أبدى امتعاضه، ولم يتمالك غضبه، أمام إحساسه بثقل وطأة التعصب الأعمى لدى بعض المشارقة تجاه الإبداع الأندلسي؛ فهو يعقِّب على شعر

(64) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 219.

يحيى الغزال ، مستحضرًا القصة الآنفة، قائلًا إنه لو نُسب إلى أحد شعراء المشرق «لاستغرب له، وإنما أوجب ذلك... أنْ كان أندلسيًا، و إلا فما له أخمل؟ وما حق مثله أن يُهْمَل»[65]. ثم يصرخ ملء فمه، محتجًا: «يا لله لأهل المشرق... قولة غاص بها شرق! هلّا نظروا إلى الإحسان بعين الاستحسان، وأقصَروا عن اشتهجان الكريم الهجان، ولم يُخرجْهم الإزْراء بالمَكان، عن حد الإمكان؟ لئن أزْهقتْ أبصارَهم البصْرَة، وأرّقتْها الرّقتان، فقد درجنا نحن بحديث مرج البحرين يلتقيان، فإن منهما مخرج اللؤلؤ والمرجان»[66].

ما يوحّد هذه الأصوات المعتزة بأندلسيتها في الداخل والخارج، والمحتجة على اطِّراح إبداع هذه الجهة، من طرف أهله في المغرب والمشرق، هو أن المفاضلة بين الأدباء، هنا وهناك، ما عادت تقف عند حد المماثلة، اغتباطًا بتلك الدرجة، بل أصبحت تصرح بتفضيل الطرف الأندلسي على الطرف المشرقي، أينما كانت موازنة، وفي أي موضوع، فابن بسام يقول إن الأندلس «لا يكاد بلد منها يخلو من كاتب ماهر، وشاعر قاهر، إن مدح فما كثير بكثير، وإن هجا أجرَّ لسان جرير، وعدا عديًّا عن مدح ذويه، وأنسى جرولًا العواء في إثر قوافيه، وإذا تغزَّلَ أرْبَى على الساحرات فتونًا، وأزْرَى بالغانيات مجونًا»[67]. وعن ابن سارة يقول إن أبا منصور الثعالبي لو «رآه، أو سَمِعَ شيئًا ممَّا انتحاه، لأضربَ عن ذكر كثير ممن به أغْرَبَ، كابن سكرة، وابن لنْكَك، ومن سلك ذلك المسلك»[68]. وعن الشاعر نفسه، يقول الفتح بن خاقان: إنه «إنْ شبَّهَ فالمُغْتَرِّيَاتُ واجمة، أو أغرَبَ ببديعية فالمَعَرِّيَّاتُ راغمة»[69]. ويقول ابن دحية يقول: «إن من شعراء الأندلس، الذين فاخرت بهم شعراء العراق...

---

(65) أبو الخطاب عمر بن الحسن بن دحية، المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، مراجعة طه حسين (بيروت: دار العلم للجميع، (1955))، ص 145.

(66) المصدر نفسه، ص 145.

(67) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 38.

(68) المصدر نفسه، ج 2، ص 496.

(69) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ج 1، ص 145.

وسارت أشعاره سير الأمثال في الآفاق، الشاعر الرقيق أبو الحسن بن عطية ابن الزقاق»[70].

رافق هـذا الإحسـاس بالتفوق على المشـرق كتّـابَ الأندلس، حتـى الرمق الأخير من حياة هذا الفردوس المفقود، إذ يقـول المقري: إن أقلام أبي يحيى بن عاصم متفوقة «فيما يملي عليها من البيان، الذي يقر له بالتفضيل الملك الضليل، ويشـهد له بالإحسان حَسَّان، ويحكم له ببري القوس، حبيب بن أوس، ويهيم بما من الأساليب عنده، شاعر كندة، ويستمطر سحبه الثرة، فصيح المعرة، إلى منثور تزيـل الفقْـر فِقَره، وتـدر الرزق درره، لـو أنهي إلى قس إياد لشـكر فـي الصنيعة أياديه، واستمطر سحبه وغواديه، أو بلغ إلى سحْبان لَسَحَرَهُ، ولا فارقه عشيته ولا سَـحَرَهُ، ولو رآه الصابئ لأبدى إليه من صبوته ما أبدى، أو سمعه ابن عباد لكان له عبدًا، أو بلغ بديع الزمان لهجر بدائعه، واسـتنزر بضائعه، أو أتحف به البسـتي لاتَّخَذَهُ بستانًا، أو عرض على عبد الحميد لأحمد من صوبه هتانًا، فأعظم به من عاد لا ترقى ثنيته، ولا تحاز مزيته، ولا يرجم أفقه، ولا يكتم حقه»[71].

إذا كـان هـذا رأي نقـاد الأندلس وكتّابهـا في مبدعيهـا، فيبدو أنـه لم يكن افتئاتًـا على هـؤلاء المبدعين، فإذا كـان الأمير المظفر بن الأفطـس – في عصر الطوائف – يستحث عبقريات شعراء بلاطه، بقوله: «من لم يكن شعره مثل شعر المتنبي وشـعر المعري، فليسـكتْ، لا نرضى بدون ذلك»[72]، فإننا نجد أبا بحر صفوان بن إدريس المرسـي التجيبي – بعد ذلك في العصـر الموحدي – يقرظ بطاقة الوزير أبي جعفر الوقشـي (ت 574هـ/ 1178م) التـي خاطبه بها، معتبرًا أنها:

لو جادَ فكـرُ ابـنِ الحُسـينِ بمثْلها   صَحَّـتْ نُبُوءَتُـه لـدَى الشُّـعَرَاءِ[73]

---

(70) ابن دحية، ص 100.

(71) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 175.

(72) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 379.

(73) أبـو بحـر صفـوان بـن إدريـس التجيبـي، زاد المسـافر وغرة محـي الأدب السـافر: أشـعار الأندلسيين من عصر الدولة الموحدية، أعده وعلـق عليه عبد القادر محداد (بيـروت: دار الرائد العربي، 1980)، ص 94.

هذا يعني أن «المتنبي مالئ الدنيا، وشاغل الناس»، أصبح هو المفتقِر إلى مماثلة شعره لإبداع الأندلسيين، وليس العكس صحيحًا.

على كل حال، لا تقف دعوى التفوق على شعراء المشرق عند المتنبي، وهو من أعلى قمم الإبداع العربي عمومًا، بل تتوغل في غيابات العصر الجاهلي، إلى جد شعراء العربية امرئ القيس، حين يقول أبو بحر عن صديقه ابن مرج الكحل، وهو إن لم يكن أميًا، فنصف أمي:

أمَا والـذي أعْطَاكَ في الشِّعْر غايَةً أمَانِي ابنِ حجْرٍ عنْ مَدَاها رَوَائِثُ[74]

يبدو أن ابن مرج الكحل لا يستنكف من دعوى التفوق هذه، ولا يتواضع أمام جلالها، بل يدَّعيها لنفسه ويوسع مجالها:

نطقتُ فأفْحَمْتُ العِراقَ بلاغةً وأخرستُ من تحْوي السراة خراسانُ
ولو سمعتْ سمْعًا عكاظُ بلاغتي لما جرّرَ الأذيالَ في الدهْر سَحْبانُ
ولو كنتُ في جيلِ الأوائلِ لم يكنْ ليذكرَ بالإحْسان في الشعْر حسَّان[75]

ويقول إدريس بن اليمان في المأمون بن ذي النون:

وخذْها تَجُر إلي حُسْنِها «أتهْجُرُ غانيةً أم تُلِمْ»؟
لو اعترضتْ لزهير البديع سلا عن بدائعه في هرمْ
ولو خطرتْ بحبيب بن أوسٍ طوى كل ما حاكَ في المعتصمْ[76]

يختزل الأعمى التُّطَيْلِي زمن الإبداع المشرقي، من أمير شعراء معلقاته: امرئ القيس، إلى آخر من يشار إليه بالبنان من مبدعي العصر العباسي: مهيار الديلمي (ت 428هـ/ 1047م)، معلنًا تفوقه على الأول والأخير وما بينهما:

أينَ ابنُ بابكَ أو مهيارُ من مِدَحٍ نَسَقْتُها فيكَ نَسْقَ الأنجُم الزُّهُرِ؟

---

(74) التجيبي، ص 103، ومحمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ/ 598 هـ ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1999)، ص 127.

(75) التجيبي، ص 127.

(76) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 218.

أشْدو فيُلْقي ابْنُ حجر بالمقالدِ لي والدَّهْـرُ يَعْلَـمُ أنَّ الـدُّرَّ للحَجَرِ[77]

هكذا يتجلى أن الأندلس ما عادت تستحي من مجاهرة حواضر المشرق الكبرى بدعوى التفوق الإبداعي عليها، وإعلان الاكتفاء الذاتي في هذا المجال، حتى ما عاد وافدو علماء العراق إليها، إلا كمثل «من يحمل التمر إلى هجر»، بحسب قول ابن دراج الذي لم تنسه حفاوته بصاعد البغدادي أن يستحضر الذات الأندلسية التي أصبحت - في الحقيقة - لا تواري تضخمها، فاسمعه يقول:

وأهْـدَتْ لـه بغـدادُ ديـوانَ عِلْمِهَـا هديـة مـن والـى وتُحْفَـة مـنْ حَيَّا
فكانـت كمن حيَّـا الريـاضَ بزهْرة وأهْدَى إلى صنْعاء من نسْجِها وِشْيَا[78]

إن ما يتولد من هذه التداعيات المتأبية على الحصر هو أن السجال بين الأندلس والمشرق حُسم - في النهاية - لمصلحة الأخيرة، إذ لم يزدها طول عمر المفاضلة إلا ثقة في النفس، وإصرارًا على انتزاع الاعتراف بها، وبمنزعها الأدبي المتميز بتميز مكانها وإنسانها، إذ لكل بيئة خصوصيتها البلاغية. وقد اخترعت الأندلس في الأدب طرائقَ قددًا، كل منها قائمة بذاتها، فما عاد شعراؤها يقلدون المتنبي أو أباتمام، وإنما صاروا يحتذون طريقة ابن هانئ الأندلسي (ت 368هـ/ 979م) مثلًا، إذ يقول ابن بسام أبا عبد الله محمد بن البين «أحد الشعراء المجيدين، كان بحضرة بطليوس، مستطرف الألفاظ والمعاني... وكان يميل إلى طريقة محمد بن هانئ، على أن أكثر أهْل وقْتِنا، وجمْهور شُعَراء عصْرنا، إليها يذهبون، وعلى قالبه وجدتهم يَضْربون»[79].

يقول في مكان آخر، معلقًا على الأسلوب التصويري لدى أبي الربيع سليمان بن أحمد القضاعي، «وإنما احتذى أبو الربيع في هذه التشبيهات طريقة محمد بن هانئ وسلاسته، فضلً عنها»[80].

---

(77) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 443.
(78) المصدر نفسه، ج 1، ص 42.
(79) المصدر نفسه، ج 2، ص 474.
(80) المصدر نفسه، ج 3، ص 319.

ما دام ابن بسام لا يربط متابعة طريقة ابن هانئ بشعراء بلده، وإنما يربطها بشعراء عصره، فالباب مفتوح لأنْ يكون مُجَايِلُوهُ من المشارقة ضمن مريدي طريقته، وهذا الاحتمال إنْ لم يصرح به في حق ابن هانئ، فإنه يكاد يصرح به في حق ابن دراج القسطلي الذي يمثل أهم مدارس الشعر في الأندلس، بشهادة أهلها، و«أهل مكة أدرى بشعابها»، حيث يرى ابن حزم: أنه لو لم يكن لهم «من فحول الشعراء إلا أحمد بن محمد بن دراج القسطلي، لما تأخر عن شأو بشار بن برد، وحبيب والمتنبي»[81].

بينما يرى ابن بسام أنه كان في وقته «لسان الجزيرة شاعرًا، وأولًا حين عدَّ معاصريه من شعرائها المشهورين، وآخر حاملي لوائها، وبهجة أرضها وسمائها، وإسوة كتابها وشعرائها.... وسار نظمه ونثره في الأقاصي والأداني مسير الشمس، وأحد من تضاءلت الأفاق عن جلالة قدره، وكانت الشام والعراق أدنى خطى ذكره»[82].

في نهاية هذا المقتبس ما يوحي بأن دَوِيَّ سمعة الرجل، وربما تأثيره، تجاوز الأندلس إلى ما وراء العراق و الشام.

ينضاف إلى مدرستي ابن هانئ، وابن دراج، مدرسة ابن خفاجة الذي حلاه صاحب المسهب بأنه «هو اليوم شاعر هذه الجزيرة، لا أعرف فيها شرقًا ولا غربًا نظيره»[83]، وقد كان زعيم ما عُرف بعدُ بمدرسة بلنسية[84] التي استمر تأثيرها حتى أواخر الدولة النصرية، حيث كان ابن زمرك من مريديها، فوصف شعره بأنه «مُتَرَامٍ إلى نَمَطِ الإجَادَةِ، خفاجي النزعة»[85].

(81) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 178.
(82) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 34 - 35.
(83) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 297.
(84) انظر: عبد الواحد بنصبيح، «المدرسة البلنسية في الشعر: بحث في الأشباه والنظائر» (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، آكدال، الرباط، 2000). أنجز أطروحة دكتوراه، عن المدرسة ذاتها.
(85) المقري، أزهار الرياض، ج 2، ص 9.

كان من ضمن مريديها - أيضًا - ابن الزقاق: علي بن عطية البلنسي (ت528هـ/ 1134م) الذي كان «الشعره تَعَشُّقٌ بالقلوب، وتَعَلُّقٌ بالسمع، وأعانه على ذلك - مع الطبع القابل - كونه استمد من خاله أبي إسحاق ابن خفاجة، ونزع منزعه.... في حسن تَهَدِّيهِ، واحتياله على أنْ يُظْهِرَ الخَلِقَ في حِلْيَةِ الجَديد، فلله دره!»[86].

فأمام هذه القامات السامقة التي أنبتتها تربة الأندلس، وما راكموه - مع غيرهم - من منجز إبداعي، يتسم بالغرابة طابعًا مميزًا، لم يبق للمشرق بد من الاعتراف بالخصوصية الإبداعية لهذه الجزيرة. وإذا كان أدباء مصر لم يعترفوا بموازاة إبداع يحيى الغزال لخمريات أبي نواس، إلا بعد مُكابَرَة، وعلى مضض، كما رأينا سابقًا، فإننا أمام قصة أخرى بدأت بـ «الإزراء بالمكان»، كما يقول ابن دحية، ولكن أبطالها سرعان ما انبهروا واعترفوا بلا تعصب ولا عناد.

بعد ما يروي ابن خيرة المواعيني قصة أولئك الأدباء المصريين، مع خمرية الغزال، يشفعها بقصة الحجاج بن عبد الله التاكرني الذي حج، وحضر بمكة مجلسًا لبعض الأدباء، فاستغربوا فصاحته، فتساءل كهل معتبر بينهم: «وبتلك المَطالِع الخُشْن، من يفوهُ بمنطق اللُّسْن؟ فقلتُ: ومن حَرَّمَ كلامَ العرب على كلٍّ ناطق بلغتها، متحلٍّ بحِليتها؟ فقال ذلك الكهل: أفيهم اليوم من يجيد قول الشعر؟ فقلتُ: الزمان وَلُودٌ، فقال: أنشدنا شيئًا من أساليب الشعراء المطبوعين، فقلتُ: إن عبد الجليل بن وهبون المرسي يقول:

ومَشْغُولَةٍ بالكأس تَحْسَبُ أنَّها	سَماءُ عَقِيقٍ زُيِّنَتْ بالكَواكِبِ
بَنَتْ كَعْبَةَ اللَّذَاتِ في حَرَمِ الصَّبَا	فحَجَّ إليْها اللَّهْوُ من كُلِّ جَانِبِ

فقالوا: أوه!... هذا صَنعُ الخاطر حَاذِقُ الوصْف، إذ وَصَفَ مَجْلِسَ شرْبه بتخْييلِ مَقامنا هذا من الكعْبة والحَرَم والحَجِّ. فقال أحدهم: زدنا شيئًا، فإنا بأبرح الشوق، إلى الشبع من هذا الذوق، فقلت : قال ابن وضاح:

(86) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 261.

قِـفْ بالكثيـبِ لغَيْـركَ التأنِيـبُ إنَّ الكثيـب هَـوى لنَـا مَحْبُـوبُ
يـا ظاعنيـنَ لَنـا عليكـمْ وقفـةٌ ولكـمْ علينْـا زَفْـرَةٌ ونَحِيـبُ
تَخْلو المَنـازلُ والديارُ مـن الهَوَى أبَـدًا وتعْمـرُ أضلـعٌ وقلـوبُ

فقـال: أيجـري إليكم جـدول من ماء الفـرات؟ هـذه والله أنفـاس العراق وحـلاوة بغداد، فقل وزد يـا طيب الخبر، فقلتُ.... فقالوا: حسْـبنا، حسْـبنا، لا جرم أنه لا يفوتكم أحد بالشـعر، فقلتُ: إن على سائلنا أن نسأله: أنشدونا لأهل عصركم من صنعتكم، فقال ذلك الكهل: فسد الزمان، وذهب الرجال، ويكفيك ما بلغك لمن تقدم من أهل هذه البلاد، وتنادى الناس بالرحيل فافترقنا» [87].

هذا اعتراف صريح من المشرق في هذه الفترة، لا بتفوق الأندلس بإبداعها المعجب المغرب فحسـب، وإنمـا أيضًا بجفاف نبع الإبداع المشـرقي في ذلك العصر، وشـتان بين الأندلسـي الذي أجاب السـؤال المتحدي بأن الزمان ولود، والكهل المشرقي المُعترف بعقم زمانهم.

هـذا ما يؤكده شـاهد آخـر من أهل المشـرق، هو ابـن فضل اللـه العمري (ت 749هـ/ 1348م) الـذي كلـف نفسـه بالـرد على ابن سـعيد بعـد أكثر من قرن، مفضلاً المشـرق علـى الأندلس في أبعـاد المفاضلة المكانيـة والحضارية والاقتصاديـة، غير أنه لـم يسـتطع إلا أن يعترف للأندلسـيين بالتفوق والتميز في مجال الأدب خاصة، حين قال: «وبجميع ما ذكرناه، للشرق على الغرب الفضل بلا نـزاع، وبه القـول الفصل بلا دفـاع، فكأنَّ موضع البحر بالشـرق زيـادة فيه، وموقع البحر بالغرب نقصًا فيه...

أهل المغرب أحسـن رقمًا لديباجة الألفاظ، وأهل المشـرق أحكم لقواعد المعانـي، لأن الغالب على أهل المغرب العربية، وما هـو منها من النظم والنثر، والغالب على أهل المشـرق المعقولات وما هو منها، وإن كان في المشارقة من لا يقصـر غاية....ولكن لأهل الأندلـس لطائف دقت عن تلـك الأفهام، ورقت عن مزاج ذلك الكلام، وإنْ كان من المشـرق أصـل ما عندهم من الأدب، ’ففي

(87) الحيا، ص 398 – 399.

السلافة معنى ليس في العنب، فلقد لطَّفوا مسالك الأدب، وأفادوا بشرَف الحَضارة مَحَاسن العرب، وقلبوا الأعيان، وسحَروا الألباب بالبيان، فجاءوا بأعجب العجب، وزادوا بحسن السبك خالص الذهب، وإنْ كان الشرق قد أنتج من طبقة أهل الأندلس من لا يحجم به المُفاخر، ولا تحجب به المَفاخر، ولكن للأندلس لطائف أعلق بالقلوب، وأدخل على النفوس في كل أسلوب.

أمّا العلوم العقلية.... فلا نزاع في تقدم أهل المشرق فيها، وإن كان قد نشأ له بالغرب أناس، وبرقت له في الأندلس على عهد الحكم بن هشام لامعة، فالشرق فيه لا يُكابَرُ ولا يُكاثَرُ، ولا يُناضَلُ ولا يُناظَرُ»[88].

هذه شهادة عظيمة، تستكنه جمالية الإبداع الأدبي في الأندلس التي لخصناها في ظاهرة «الإغراب»، منزعًا مميزًا للأندلسيين، جعلهم يُعَبِّرُونَ عن جوهر خصوصيتهم بابتكار فن الموشحات، التي هي: «زُبْدَةُ الشعْر ونُخْبته، وخُلاصة جَوهره وصفوته، وهي من الفنون التي أغرب بها المَغْرب، على أهل المَشْرق، وظهروا فيها كالشمس الطالعة، والضياء المُشْرق»[89].

هكذا انقلبت الآية، فما عاد ماء الفرات، وثرى بغداد، وصبا نجد، منابع للإلهام، وطوابع للإبداع، فبعدما كان أبو علي الحسن بن مضاء القرطبي، أحد شعراء بني جهور، يوصف بأن «الشعره ديباجة عراقية ورقّة حجازية»[90]، ويوسم أبو الأصبغ عبد العزيز بن عبد الرحمن «الناصر الأموي» بأن شعره «عراقي المشرع نجدي المنزع»[91]، وأبو القاسم محمد بن عبد الله بن الجد الفهري، وزير الراضي بن المعتمد بن عباد، المتوفى بعده (515هـ/ 1121م)، يُحَلّى بأنه «جمع طبع العراق وصنعة الحجاز»[92]، وابن عمار يعتذر لصديقه

(88) أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، في الإنصاف بين المشرق والمغرب: قطعة من مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، لابن فضل الله العمري، دراسة وتحقيق زينب طاهر ساق الله (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004)، ص 195 - 196.

(89) المقري، نفح الطيب، ج 2، ص 250 .

(90) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 55.

(91) المصدر نفسه، ص 128.

(92) المصدر نفسه، ص 163.

أبي عيسى بن لبون عن عدم القدرة على مجاراته قائلًا:

لكنْ عجَـزْتُ فما اسْـتَقَلَّ بِنَشْـأتِي ماءُ الفُـراتِ ولا ثَـرَى بَغْـدادِ[93]

بعد هذا كله، نجد - إضافة إلى كلام العمري وغيره - ابن سناء الملك (ت 608هـ/ 1212م)، يقارن موشحاته بموشحات الأندلس، معترفًا بالتقصير، لكونه لم يتنفس عبق الأندلس: «وكيفما كانت موشحاتي، تكون لتلك الموشحات - (الأندلسية) - كظلها وخيالها، وأشهد أنها ناقصة عن قدر كمالها، واعذر أخاك، فإنه لم يولد بالأندلس، ولا نشأ بالمغرب، ولا سكن بإشبيلية، ولا أرسى على مرسية»[94].

الخلاصة العامة لهذا المبحث هي أن الأندلس لم تحقق التفوق على المشرق والاستقلالية عنه في الأدب وحده، وإنما انتهى بها المطاف إلى رد بضاعة المشرق إليه، في جميع حقول المعرفة؛ فكما بلورت الأندلس مدرسة أدبية متميزة، بلورت كذلك مدارسها الخاصة على أكثر من صعيد، فـ «الواقعية النقدية الرشدية لم تكن امتدادًا لنفس النزعة عند ابن باجة وابن طفيل فحسب، بل كانت تتويجًا لتيار نقدي ظل يتحرك في اتجاه واحد، هو اتجاه 'رد بضاعة المشرق إلى المشرق'، في الفقه مع ابن حزم، في النحو مع ابن مضاء، في التوحيد مع ابن تومرت، في الفلسفة مع ابن رشد»[95].

ثم يزيد الجابري في توسيع مشمولات هذا الاتجاه مكانًا وزمانًا ومعارف ورموزًا، موضحًا ملامحه بصورة أجلى وأوفى، إنه «الاتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب، منذ أوائل القرن الخامس الهجري نفسه مع ابن حزم، الاتجاه الذي تكشف عن مشروع ثقافي عام، يرمي إلى إعادة تأسيس

(93) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 238.

(94) أبو القاسم هبة الله بن جعفر بن سناء الملك، دار الطراز في عمل الموشحات، تحقيق جودت الركابي، ط 3 (دمشق: دار الفكر، 1980)، ص 39.

(95) محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط 4 (بيروت؛ الرباط: المركز الثقافي العربي، 1985)، ص 43.

البيان على البرهان، لقد أبرزنا في هذا الاتجاه طابعه العقلاني النقدي، وكشفنا الغطاء عن وحدة التفكير التي تجمع أقطابه: ابن حزم 'نقديته'، وابن باجة وابن رشد 'عقلانيته'، والشاطبي 'أصوليته'، وابن خلدون 'تاريخيته'. ويمكن أن نضيف آخرين مثل: ابن مضاء القرطبي في ميدان النحو، وابن بطال في ميدان الفلاحة التجريبية، والبطروجي في ميدان الفلك، إلى آخرين غيرهم»[96].

يمكن أن يُضافَ ضمن الآخرين الذين سكت عنهم الجابري: ابن عربي الحاتمي (ت 638هـ/ 1241م) في مجال التصوف، إذ يقتحم معترك هذه المفاضلة، مرجحًا «كفة المغرب، على كفة المشرق، في الكفاءة الروحية، والوظائف الكونية الغيبية»[97].

في هذا السياق، يؤكد أن «رجال الفتح - الذين بهم يفتح الله على قلوب عباده ما يفتح من المعارف والأسرار وعددهم 24 - منهم ببلاد المشرق أربعة، ومنهم ببلاد المغرب ستة..»[98].

كما أن «فتحَ المغرب لا يجاريه فتح، لأن حظه من الزمان الوجودي الليل، وهو المقدم في الكتاب العزيزعلى النهار في كل موضع... فالحمد لله الذي جعل فتح المغرب فتح أسرار، فلا تفتض أبكار الأسرار إلا عندنا، ثم تطلع عليكم في مشارقكم ثيبات قد فرضن عدتهن»[99].

يعزز هذه الدعوى النظرية بتطبيقات عملية واضحة، حين يظهر نفسه - من

---

(96) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 558.

(97) سعاد الحكيم، «علاقة المشرق بالمغرب.. نموذج ابن عربي» ورقة قدمت إلى الندوة التي نظمتها مجلة العربي الكويتية تحت عنوان «حوار المشارقة والمغاربة.. الوحدة في التنوع»، 4 - 6 كانون الأول/ ديسمبر 2004، نشرت في كتاب: حوار المشارقة والمغاربة: الوحدة في التنوع، كتاب العربي؛ 65 (الكويت: وزارة الثقافة، 2006)، ص 171.

(98) المصدر نفسه، ص 170 - 171.

(99) محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، ص 262 - 263.

خلال رسالته الدرة الفاخرة - مجرد تلميذ لعشرات المشايخ في المغرب[100]، بينما يظهر نفسه - في المقابل - في رسالة التجليات - شيخًا لعشرات من أكابر مشايخ متصوفة المشرق، حين يلتقي بكل منهم، بعد موتهم - طبعًا - في مقامات التجليات المختلفة، فيتتلمذون بين يديه، ويعترفون بنقص معارفهم أمام فيوضاته الربانية، بمن فيهم الشبلي، والجنيد، والسري، وابن عطاء الله الذي يخاطب ابن عربي: «بورك فيك يا أستاذ»[101].

هذه الرحلة الروحية الصوفية، ربما تكون وجهًا آخر لرحلة ابن شهيد الخيالية الأدبية، عبر رسالته التوابع والزوابع، فكلتاهما تندرج في سياق المفاضلات الأندلسية المشرقية، بحسب مجالها المخصوص.

في الختام نرتقي بهوية الأديب - كما يرتقي ابن عربي بهوية العارف - «فوق الصراع حول شرق وغرب، باعتبارها 'شجرة' لا شرقية ولا غربية، في تمام الاعتدال، لا تميل عن عرض إلى شرق، فيحاط بها علمًا، ولا إلى غرب، فلا تعلم رتبتها»[102]؛ إذ قيمة المكان تتحدد بتحقق المكانة فيه، «فالمكان الذي لا يؤنث، لا يعول عليه»[103].

تشيم عين ابن عربي وعيوننا أيضًا البرق في ذاته، متعاليًا في سناه عن الجهات والمواقع الترابية:

رأى البَرْقَ نَجْدِيا فحَنَّ إلى نَجْدِ ... ولَوْ لاحَ غرْبيا لحَنَّ إلى الغرْبِ
فإنّ غرامي بالبُرَيْقِ ولمْحِه ... وليْسَ غرامِي بالأمَاكِنِ والتُّرْبِ[104]

(100) انظر: محي الدين بن عربي، مختصر الدرة الفاخرة فيما انتفعت به في طريق الآخرة، تحقيق محمد أديب الجادر (عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2006).

(101) انظر: «رسالة التجليات،» في: ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 337 وما بعدها.

(102) الحكيم، ص 183.

(103) انظر: «رسالة الذي لا يعول عليه»، في: ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 198.

(104) محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، ط 3 (بيروت: دار صادر، 2003)، ص 34.

ثانيًا: الأندلس وأفريقيا: حوار الجوار

إن مصطلح العُدْوَتَيْن يبقى نِسْبِي الدلالة ما لم يُحدَّد بمخصِّص، لأن كلَّ واحدة منهما عُدْوَة دُنْيَا عند أهلها، وعُدْوَة قصوى عند نظيرتها الموازية لها. هنا يجب التنبيه إلى أن كلمة العُدْوَة أو بَرَّ العُدْوَة، إذا أطلقها الأندلسيون تشمل عُدْوَتَيْن: جنوبية، يجسّدها المغرب الأقصى، وشرقية، تمثّلها تونس، أو ما كان يعرف قديمًا بأفريقيا.وهكذا ستكون الأندلس بالنسبة إلى المغرب ضفة شمالية، وبالنسبة إلى تونس ضفة غربية.

نحن هنا سنبدأ بسجال الأندلس مع عُدْوَته الشرقية: أفريقيا، لأن مدونتنا أسبق زمنيًا في حوارها مع هذه الوجهة، حيث كانت رسالة ابن الربيب القيرواني إلى الأندلسيين هي القادح الأول لشرارة السجال الثقافي بين هاتين العدوتين؛ فقد اتّبع صاحبها خطابًا ملتبسًا، يشي - في ظاهره - بالغيرة والامتعاض للأندلس، منطلقًا من الاعتراف بأن بلده قرارة كل فضل ومقصد كل طرفة ومورد كل تحفة، مع ما يتسم به من رواج سوقه التجارية والاقتصادية، ومع «كثرة علمائه ووفور أدبائه وجلالة ملوكه ومحبتهم للعلم وأهله، ورفعهم من رفعه أدبه، وكذلك سيرتهم في رجال الحرب، مؤسسًا على هذا الجو المشجع، نتائج إبداعية، تلائم تلك المقدمات، حيث «شَجُعَ الجَبانُ، وأقْدَمَ الهيّانُ، ونَبهَ الخامِلُ، وعَلِمَ الجاهلُ، ونطق العَيِيُّ، وشَعُرَ البَكِيُّ، وتنافسَ الناسُ في العلوم»، إلا أنه رتب على تلك المقدمات الحافزة، وما نتج منها من رواج وحراك معرفي وإبداعي، نتائج أخرى مخيبة، لا توافق سياقها، متمثّلة - بحسب زعمه - في غياب حركة تدوين مُرافِقة لفوْرة ذلك النشاط تُخلِّده، وتُخَلِّد من خلاله مَآثر منتجيه من العلماء، ومشجّعيه من الأمراء، مخالفين بذلك ما درجتْ عليه سائر الأمم والأمصار، من الحرص على تخْليد مَآثرها، ساخرًا من اكتفاء الأندلسيين بمعارضة المشارقة وتقليد إبداعهم[105].

(105) انظر: «رسالة ابن الربيب،» في: ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 81 - 83.

هكـذا فهم أبـو المغيـرة ابن حـزم أن كلام ابـن الربيـب القيروانـي يضمر الإزراء بأهـل الأندلـس، أكثـر ممّـا يُظهـر الاعتـراف بفضلهـم وعبقريتهم، لأن خواتـم خطابـه تناقـض فواتِحه، معتبـرًا أنـه ارتكب غايـة المحال، «وهـو إتيان الضدين في حال»[106].

ربما من اللافت أن أبا المغيرة بَنَى ردَّه على النسق ذاته الذي اعتمده سابقه، إذ بالغ في الإعلاء من قدر الكاتب القيروانـي، والتنويه بمكانته العلمية وقدراته البيانية، شـاكرًا له غيرته المزعومة على تراث الأندلـس المعرَّض للضياع، جرَّاء إهمال ذويه لتخليـده، وتجافيهم عن تدوينه، إلا أنه في النهاية يواجه ابن الربيب بأن نفيه المطلق لوجود أي مجهود أندلسـي في هذا الاتجاه، يمثل تجاهلًا أكثر منـه جهلًا، وهو ينطـوي على نية غير بريئـة لتغييب المنجز الأندلسـي، أكثر منه غيـرة وامتعاضًـا له، «وعلـى كل حال، فقـد نادينا لو أسْـمعْنا، وطِرْنا لـو وقعنا، ولكنْ ما أشـبهنا بالغريبة، التي خيرُها يُدْفَنُ، وشـرُّها يُعْلنُ، يُتْعِبُ أحدُنا نفسَـه، ويُزْهِفُ حِسَّـه، ويُعارضُ السـيفَ بفهْمه، والبحْرَ بعِلمِه، والنارَ بذكائه، والزمانَ بمَضائه، ونتائجُ فكره محْجُوبة، وبناتُ صدْره غيرُ مَخطوبة»[107].

إنها إصبـع اتهام يشـهرها أبوالمغيرة في وجه هـذا القيروانـي، إذ يخاطبه: إنـك «بإطلاقك قولـك قـد جَاهَرْتَنَا – وحَقـك – بالظلـم، مُجاهرة أنـا أعْجَبُ كيـف انقادَ كريمُ طبْعِكَ لها، وأنا أعلمُ أن عندكم لنـا تواليفَ تطيرون بها... وما هي إلا شـيمةٌ قديمةٌ فيكـم أهْلَ تلـك الجِهَةِ الظاهـرة أعْلامُها، الباهـرة عُلومُها وأفهامُها»[108].

إذًا يقرأ أبو المغيرة – بين سـطور هذه الرسـالة – تجنيًا ومكابرة، مسـتغربًا من ابن الربيب إطلاقه الأحكام جُزافًا، مسـتدركًا أن هذا ديْدَن أهل تلك العُدْوَة مع أختها، وللمزيـد من إفحام ابن الربيب في إنكـاره المطلق لوجود أيّ مؤلَّف

(106) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 84.
(107) المصدر نفسه، ج 1، ص 84.
(108) المصدر نفسه، ج 1، ص 85.

أندلسـي معروف سـوى العقد الفريد الـذي يؤاخذ فيه ابن عبد ربـه على إهماله للشأن الأندلسي في كتابه، ينبري أبو المغيرة بتقديم مسرد بالمؤلَّفات الأندلسية، إلا أن صاحب الذخيرة أضرَبَ «عن تسميتها لشهرتها»[109].

هـذا الدور الـذي أعرض عنـه ابن بسـام يتكفَّلُ به ابـن حزم آخـر، هو أبو محمد ابن عم الأول، إذ كان مدار الحوار ومركز التفاضل يومئذ علميّين بامتياز، ولا سيما في الأندلس، وزاد الأمر إلحاحًا أن حساسية خطاب ابن الربيب - في بعده الاستفزازي - أخذت تصل إلى الساسـة الأندلسيين، خصوصًا المصاقبين للعـدوة الأفريقيـة، مثل أبـي عبد الله محمـد بن عبد اللـه ابن القاسـم الفهري، أميـر البونـت (ت 434هـ/ 1051م) الذي كـان «حريصًا على أن يُجـاوَبَ هذا المُخاطِبُ، وراغبًا في أن يُبيِّنَ له ما لعله قد رآه فنَسِيَ، أوْ بَعُدَ عنْهُ فخَفِيَ»[110].

هكذا يتجلى أن رسـالة ابن الربيب القيرواني راجتْ وجرى تداولها داخل المحافل الأندلسـية، إذ وُجِّهتْ أصلًا إلى أبي المغيـرة ابن حزم الذي ردَّ عليها، ثم وصلـتْ إلى رفوف مكتبة الوزيـر أبي بكر محمد بن إسـحاق المهلبي، وهنا سَـيَطَّلِعُ عليها أبو محمد ابـن حزم، في إحدى زياراته إلـى صديقه المهلبي، من دون أنْ يعـرف إلى منْ وُجِّهـتْ أصلاً، ولا كونه رَدَّ عليهـا، خصوصًا أن علاقته بابن عمه أبي المغيرة لـم تكن ودية، وهو ما يسوِّغ عدم اطِّلاعه في الأغلب على خصوصياته، إذ يصف أبو محمد المصادفة التي جعلته يَكْتَشِـفُ في أحَدِ أدْراج مكتبة المهلبي خطابًا «لبعـض الكتَّاب من مُصَاقَبينا في الدار، أهْل أفريقية، ممن ضَمَّتْه حاضرة قيْرَوانِهِمْ، إلى رَجُلٍ أنْدَلسيٍّ، لمْ يُعَيِّنْهُ باسْمِهِ»[111].

فاجأه، كما فاجأ ابن عمه، إصرار القيرواني - على الرغم من اعترافه المعلن بـأن علماء الأندلس «كانـوا في الذروة العليـا من التمكن بأفانيـن العلوم» - على «أنَّ هِمَمَهـم قَصَّرَتْ عـن تخليد مَآثِر بَلَدِهـمْ».... ثم تعَدَّى ذلـك إلى أنْ أخلى

(109) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 85.

(110) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 160.

(111) المصدر نفسه، ص 159.

أرْبـابَ العلوم منهم من أن يكون لهـم تأليف يحيي ذكرهـم، ويبقي علمهم، بل قطع بأن كل واحد منهم إذا مات، دفن علمه معه[112].

هكذا ترامـت أصداء هذه المغالطـة القيروانية إلى مجلـس الأمير الفهري، راعي ابـن حزم، بعدما تحامـاه الأمراء، ونبـذوه بالعراء، فأوعز إليـه بالرد عليها كما أسـلفنا، فاندفع فـي ردِّه، مفنِّدًا - مبدئيًا - أطروحة عدم تخليد الأندلسـيين لمآثرهـم، باحثًا لبلده عن فضيلـة دينية، على عادة النصـوص البلدانية، موضحًا موقعـه في الأقاليـم، خصوصًا قرطبـة، وما لذلك مـن تأثيرات فلكيـة روحانية، أعطـت - في زعمهـم - أُكلها في وفـرة النتـاج المعرفي والإبداعـي لأهل هذا القُطـر، مغتنمًـا الفرصة لتسـديد الضربـة الأولى إلـى العُـدْوةِ الأفريقيـة، قائلًا: «والـذي نعاه علينـا الكاتبُ المذكـور، لو كان كما ذكـر، لكنا فيه شـركاء لأكثر أمَّهَـات الحواضر وجلائل البلـدان، ومُتَّسِـعَات الأعْمال، فهذه القيـروان - بلد المخاطب لنا - مـا أذكر أني رأيت فـي أخبارها تأليفًا، غيـر المُعْرب عن أخبار المَغـرب وحاشـا تواليف محمد بن يوسـف بـن الـوراق، فإنه ألَّف للمسـتنصر رحمه الله تعالى في مسالك أفريقية وممالكها ديوانًا ضخمًا، وفي أخبار ملوكها وحروبهـا والقائمين عليهم كتبًا جمة، وكذلك ألَّفَ أيضًا في أخبارتيهرت وتنس وسجلماسة ونكور والبصرة وغيرها تواليف حسانًا»[113].

إمعانًا في التبكيت يجعل إرادة التأليف عن أفريقيا وتخليد مآثرها نابعة من أمير أندلسي، ومنفذة بقلم أندلسي، حجاري على الرغم من نشأته القيروانية.

بعـد وضع ميزان يحكم بالحـق المبين في مجريات التنـازع الإقليمي على الأعلام المشـتركة بين بلدين فأكثر، وتعريجه - أيضًـا - على تقصير أبناء بغداد أمّ الحواضر المشرقية في تخليد مآثرها، يسـجل ابن حزم لفتة ذكية - كعادته - حين يساير ابن الربيب في وجود عزوف الأندلسيين عن تخليد مآثر أبناء بلدهم، مرجعًـا ذلك إلى عـادة الحسـد المتأصلة في نفوسـهم، كما مرَّ. فهـو هنا يصيد

(112) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 159.
(113) المصدر نفسه، ج 1، ص 163.

عصفورين بحجر واحد، يشبع حاجة في نفسه، ببث شكواه من معاملة معاصريه له من جهة، ويستدرج مخاطبه القيرواني «الضمني»، موهمًا إياه بمسايرته في أطروحته، ثم يفاجئه بقوله: «وعلى ذلك فقد جُمع ما ظنَّه الظان غير مجْموع، وأُلِّفَتْ عندنا تآليف في غاية الحسن، لنا خطر السبق في بعضها»[114].

من هنا ينطلق شلال المؤلفات الأندلسية الموهوم عدم وجودها متدفقًا عبر قلم ابن حزم، في جميع حقول المعرفة: في الفقه والتفسير والحديث واللغة العربية وآدابها، وفي التواريخ والأخبار والأنساب والطب والفلسفة والعدد والهندسة وعلم الكلام والشعر والبلاغة، راسمًا من خلال هذا الفهرس الضخم صورة شاملة لمشهد الحركة التأليفية في بلاد الأندلس، خلال تلك الفترة التي يَتَجَنَّى فيها ابنُ الربيب القيرواني عليها، بإهمال نفسها في هذا المنحى، مُنَبِّهًا إلى أن ثبْتَ هذه التآليف على سعته، قد تمَحَّضَ للمؤلفات ذات القيمة، متجافيًا عمّا ليس بذلك المستوى، إمعانًا في رفع سقف المنافسة، ثم يُعقِّب على هذا كله بما يوحي بأنهم لا ينافسون بهذا المُنْجَز العلمي الكبير العُدْوَةَ الأفريقية التي يتجاهلها هنا، وإنما ينافسون حتى أمَّهات حواضر المشرق[115].

يبدو أن رسالة ابن الربيب كانت بمنزلة زلزال في هامِدِ الحَمِيَّةِ الأندلسية، تتابعتْ ضرباته الارتدادية من القرن الخامس إلى القرن السابع الهجريين، إذ أدلى علي بن سعيد بعد ابنيْ حزم بدلوه في تضخيم صورة المشهد العلمي الأندلسي، مضيفًا إلى ما قَدَّمَاه من مؤلفات الأندلس بعض ما فاتهما، وكثيرًا ممّا أُلِّف بعدهما، إذ ارتأى أن يُذَيِّل ما ذكره أبو محمد بن حزم من مفاخر الأندلس بما حضره من المؤلفات في الحقول السابقة، مضيفًا إليها الموسيقى والتنجيم مثلا[116].

إذا كان صلاح الدين المنجد قد لاحظ الفارق بين حَرَارَة الرَّدِّ الحَزْمِي، مقارنة بفتور الرَّدِّ السَّعيدي، من دون بحثٍ عن التعليل، فإنني أعتقد أن قرب

(114) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 166.
(115) المصدر نفسه، ج 1، ص 177.
(116) المصدر نفسه، ج 1، ص 179 - 186.

ابن حزم من وقوع الفعل الباعث كان عاملًا في حرارة الانفعال بالتحدي، بينما كان ابن سعيد لا يردُّ، بقدرما يُذَيِّل، بعد نحو قرنين من الزمن، زيادة على علاقته وعلاقة أسرته مع الموحدين في المغرب وفرعهم الحفصي في تونس.

هكذا يلاحظ أن ابن الربيب وفِّق - من حيث يدري أو لا يدري - في العزف على الوتر الحساس لمفاضلات الأندلس مع أي طرف آخر، ألا وهو مجال العلم والإبداع الذي هو أهم ما يفاخر به الأندلسيون، كما يستشف من جميع مؤلفاتهم السابقة واللاحقة، من خلال سلسلة من المشاريع القومية الوطنية - بلغة العصر - القائمة على الصلات وصلاتها، والتكملات وتكملاتها، أصرح بذلك أم لم يصرح، إذ كان هَمُّ اللاحق دائمًا أن يبدأ من حيث انتهى سابقوه، في حشد متواصل لفهارس المعرفة ورجالاتها، من خلال مشمول الفضاء الأندلسي مكانًا وزمانًا وإنسانًا.

أما في ما يخص أفريقيا، طرف المنافسة مع الأندلس هنا، يُسَجِّلُ ابن بسام «أنه لم يكن لأهل إفريقية قديمًا في الأدب نبْعٌ ولا غَربٌ، ولا من لسان العرب وردٌ ولا قرب، يدلُّ على ذلك ما وصف به أبو علي البغدادي أهل القيروان، وقد أثبته في موضعه من صدر هذا الديوان، ورأيت ديوانًا مجموعًا من أشعار قدماء أهل أفريقية، هو بالبكم أشبه، وفي لسان العجم أنْوَهُ وأنْبَهُ، هذا وأجنادهم على قِدَمِ الدهر العَرَبُ العاربة، وقوادها الأغالبة والمهالبة[117]، فلما زال ملكها عن أيديَ العرب، تدفقت بها بحور الأدب، وطلعت منها نجوم الكتب، ورمت أقاصي البلاد، بمثل ذرى الأطواد، وسمعنا بـ 'زهر الآداب'، و'نموذج' الشعر اللباب، وبفلان وفلان، من كل فارس ميدان، وبحر بلاغة وبيان»[118].

لعل هذه المفارقة القيروانية - إنْ صَحَّتْ - تقابلها مفارقة أندلسية حقيقية

---

(117) يلاحظ من تراجم الأغالبة والمهالبة في القيروان أن جلهم شعراء أدباء، بحسب أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيراء: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، وهو ما يعني التحفظ على حكم ابن بسام.

(118) ابن بسام الشنتريني، ج 4، ص 331 - 332.

لا تقل عنها شأوًا في الإغراب، إذ يتساءل أبو المطرف بن مثنى: «وهل نحنُ أهْلَ هذه الجزيرة النائية عن خيار الأمم، المجاورة لجماهير العجَم، إلا أجْدَر البرية باللَّكَن، وأوْلاها بعدم الفِطَن....؟»[119].

مَكمن المفارقة هنا أن هذه الجزيرة الأندلسية الناشبة في الهوات غول العجمة الزاحف عليها باستمرار، ظلت منجمًا غنيًّا بالفصحاء والبلغاء، كما ظلت قطبًا محوريًّا يجذب المثقفين من خارجه، ويصَدِّرهم من داخله، ولا سيما في تفاعله مع العدوة الأفريقية التي يزعم ابن بسام أنها استعجَمتْ تحت حُكْم العرب، وكانت - دائمًا - حلقة وصل مع الأندلس، بالنسبة إلى أبنائها وأبناء المشرق العابرين منها إلى الأندلس.

إلا أن العلاقة بين العدوتين كانت مطبوعة بحساسية كل منهما تجاه الأخرى، خصوصًا في العلاقات السياسية التي لا تنفك تُلقِي بظلالها على الشأن الثقافي، حيث نجد أبا المغيرة ابن حزم، في عتابه لابن الربيب واتهامه بالتجَنِّي على الأندلس وتجاهل منجزها العلمي، يُعَمِّمُ ذلك على العدوة نفسها: «وما هي إلا شيمة قديمة فيكم أهل تلك الجهة الظاهرة أعلامُها، الباهرة علومها وأفهامُها»[120].

هذا الاتهام المغلَّف بالاعتراف بمكانة تلك العُدْوة الأفريقية، يتمخَّض في سياق آخر عن اعتراف صرف بخصوبة بيئة القيروان إبداعيًّا وسياسيًّا، حيث يردُّ ابن الأفطس المظفر على ابن شرف القيرواني، حين وفَدَ إلى الأندلس قائلًا على لسان وزيره الكاتب أبي مروان بن قزمان: «فلله بلادٌ غذاك هواؤها، ورؤساء تطابقتْ عليك أهواؤها! لقد بانَ فضلهم على أهْل الزمان، كما ظهرَ تبريزُكَ في هذا الميدان، ومن انتحلَ الأبْيات، فبمثلكَ فلْيَات، وهيْهات، ما أبْعَدَ الأرضَ من السموات»[121]!

(119) ابن بسام الشنتريني، ج 4، ص 255 و264.

(120) المصدر نفسه، ج 1، ص 85.

(121) المصدر نفسه، ج 4، ص 120.

على الضفة الأخرى نستمع إلى حوار هامس بين القيروانيين: ابن شرف هذا، وغريمه التقليدي ابن رشيق، حين رَمَتْ بهما فتنة القيروان بعيدًا، على مُفترق طرُق صعْب، «فاستنهض - ابن شرف - صاحبه ابن رشيق - مع منافرة كانت بينهما - في أن يجتمع العَدُوَّانِ بالطريق، ثم يجوزان معًا إلى الأندلس، فأنشده ابن رشيق:

مِمَّا يُبَغِّضُنِي في أرْضِ أنْدُلُسٍ ... سَمَاعُ مُقْتَدِرٍ فيها ومُعْتَضِدِ
ألقابُ مَمْلَكَةٍ في غيْرِ مَوْضِعَها ... كالهِرِّ يَحْكِي انتفاخًا صَوْلَةَ الأسَدِ

فأنشده ابن شرف:

إنْ تَرْمِكَ الغربةُ في مَعْشَرٍ ... قدْ جُبِلَ الطبْعُ على بُغْضِهِمْ
فدَارِهِمْ ما دُمْتَ في دارِهِمْ ... وأرْضِهِمْ ما دُمْتَ في أرْضِهِمْ»[122]

يُجْمِعُ هذا الحوار على بغض الشاعرين للعُدْوَة الأندلسية، وإذا كان ابن رشيق ربط بغضه إياهم بالجعجعة السياسية التي لا يرى لها طحينًا، فإن ابن شرف يجعل بغضهم لمعشر الأندلسيين جِبِلَّةً وطبْعًا، مصداقًا للشيمة المتأصلة التي أشار إليها أبو المغيرة بن حزم سابقًا.

مع ذلك فإن هناك اعترافًا ضمنيًا بأنه لا مهجر للأديب والعالم التونسي أفضل من العدوة الأندلسية، وفي ضوء ذلك تأبط ابن شرف حكمة «المداراة»، وتميمة النفاق التي رسمها في بيتيه، واقتحمَ لُجَّ البَحْر إلى الأندلس، حائمًا أوَّلَ الأمر على المعتضد بن عباد، متصيدًا جوائزه، من بعيد، خوفًا من فتَكاتِه - أحيانًا - بمن يقع في براثنه، حتى حصل منه على صلة سَنِيَّة، «ومنذ وصول هذه الصلة إلى ابن شرف، لم يزل على ملوك الطوائف يومئذ يتطوَّف، وينتقل في الدول، من منزل إلى منزل، ومن بلد إلى بلد، إلا حضرة المعتضد»[123].

ممّا يؤكد التباس طبيعة علاقة العدوتين أن ابن رشيق الذي سخر من ألقاب

(122) ابن بسام الشنتريني، ج 4، ص 106.
(123) المصدر نفسه، ج 4، ص 111.

ملوك الأندلس، واعتبرها – في تناقضها مع مسمياتها – أكبر منفر له من الهجرة إلى هناك، ربما يكون بعد تلبّثه في صقلية خلف ابن شرف، قد راجع رأيه في المعتضد بن عباد الذي خص لقبه بأمرٍّ سخريته، إذ يروي ابن بسام: أن المعتضد هذا «جهَّزَ بعضَ التجار إلى صقلية، وكان ابن رشيق كثيرًا ما يسمع بذكر عباد (المعتضد)، فيرتاح إلى جنابه، ارتياح الكبير إلى شبابه، فلما سمع بمقدم ذلك التاجر لزم داره»، يتودد إليه رغبة في الوصول إلى المعتضد، ثم إن التاجر تعمد مغادرة صقلية في غفلة منه، وأخبر عبَّادًا بذلك، كأنه يتبَجَّحُ له بما هنالك، فبالغ عبَّاد في نكاله، وأمر باسْتصفاء أكثر ماله، ثم رام ابن رشيق بعد ذلك ركوب البحر، فخَشُنَ له مَسُّهُ، ولم تساعده على ركوبه نفسُه»[124].

يُعتبر الحصري الكفيف علي بن عبد الغني (ت 488هـ/ 1095م) ثالث سابقيْه في علاقته الملتبسة بالأندلس، إذ طرأ عليها «متصفَ المائة الخامسة من الهجرة، بعد خراب وطنه بالقيروان، والأدب يومئذ بأفق(ها) نافق السوق، معمور الطريقة، فتهادتُه ملوكُ طوائفها، تهادي الرياض النسيم، وتنافسوا فيه تنافس الديار في الأنس المقيم، على أنه كان ... ضيق العَطَن، مشهور اللسَن، يتلفَّت إلى الهجاء، تلفت الظمآن إلى الماء، ولكنه طُويَ على عُرِّه، واحتمل على زمانته وبعد قُطْره»[125].

على الرغم من هذه الحفاوة بالوافد القيرواني، فإنه – هو الآخر – قرأ تعويذة العبور من عدوته إلى عدوة الأندلس قائلًا:

فــي كــلِّ أرْض مَــوْطِــنٌ	يُـعْـرَفُ فيـــهِ جَـاهُـنَـــا
وإنَّــمَــــا ألْـجَـــأنَـــا	إلـــى هُـنَـــا إلـهُـنَـــا[126]

لعل الحصري هذا لم يعرف قيمة العدوة الأندلسية، ورواج الأدب والأدباء في أرجائها، إلا بعد أن «خُلِعَ ملوكُ الطوائف... وأخْوَتْ تلك النجوم،

(124) ابن بسام الشنتريني، ج 4، ص 342.
(125) المصدر نفسه، ج 4، ص 148 – 149.
(126) المصدر نفسه، ج 4، ص 155 – 156.

وطُمِسَتْ من الشعْر الرسوم، فاشتملتْ عليْه طنْجَة، وقد ضاق ذرعُه، وتراجع طبعُه»[127].

ألقت العدوة الأفريقية إلى عدوة الأندلس بغير هؤلاء من أدبائها، بحثًا عن الأمن والرواج والثراء، من أمثال «أبي محمد المهدوي، أحد أضياف المعتمد»[128] الذي اعترف بقوة جاذبية حضرة بني عباد، لأمثاله من أدباء الآفاق، وتَرَامِي نفوذها في البلاد:

نادَتْكَ هيتَ لكَ البلادُ بأسْرها	فتح أسيرُك من ينادي غَلَّقِ
ولو استطاعتْ مصرُ إذْ لم تُدْنِها	جعلتْ تقولُ عَشِقْتُ منْ لمْ يَعْشَقِ
وجميلُ صُنْعِكَ في البلادِ وأهْلِها	مغْنَاطِسٌ فبِجَذْبِ قُوَّتِه ثِقِ
مِنْ حِمْصَ تفتحُ حِمْصَ غيرَ مُدَافَعٍ	عنْها وتفْتَحُ جِلَّقًا مَنْ جِلَّقِ[129]

إذا كانت الأندلس ظلتْ قِبْلة ومَثَابَة لأدباء القيروان، بعد خراب هذه الأخيرة، فإن تونس كانت ملاذ أدباء شرق الأندلس، حين ضاقت بهم الأرض، فلجأ إليها كل من أبي عبد الله ابن الأبَّار القضاعي، وأبي المطرف ابن عميرة المخزومي وحازم القرطاجني، على سبيل المثال.

أمّا ابن الأبّار، فقد عبر أولًا إلى العدوة رسولًا عن والي بلسنية «وقضى رسالته عند ملك أفريقية»[130]، حيث استصرخه لنجدة بلده بسينيته المدوية الصيت:

أدركْ بخَيْلِكَ خَيْل الله أنْدَلُسَا	إن السبيلَ إلى مَنْجَاتِها دَرَسَا

لما ضاعت صرخته في طوفان الاسترْجاع المسيحي الذي ابتلع هذه الجهة الأندلسية قبل وصول نجدة الملك التونسي أبي زكرياء الحفصي، رحلَ ابن الأبَّار إلى العُدْوَة مرة أخرى، مستوطنًا حضرة بجاية، حتى استدعاه المستنصر

(127) ابن بسام الشنتريني، ج 4، ص 49.
(128) المصدر نفسه، ج 4، ص 215.
(129) المصدر نفسه، ج 4، ص 216.
(130) الغبريني، ص 311.

الحفصي بقلم صديقه أبي المطرف المخزومي إلى بلاطه، حيث استقبله بحفاوة وأعجب بمظهره ومخبره، إلا أن ابن الأبار - كما يقول المقري - كان فيه «أنفة وبَأْوٌ، وضيقُ خلق، وكان يزْرِي على المستنصر، ويستقصرُ مَداركَه، فخشُنَ له صدْرُه، مع ما كان يُسْخِطُ به السلطانَ من تفضيل الأندلس وولاته عليه»[131].

يبدو أن الأندلسي - حتى وهو لاجئ مشرد - كانت تملأ نفسه صورة فردوسه المفقود، ويسكنه هاجس مفاضلته مع أي بلد آخر، فهذا أبو عبد الله بن الحَدَّاد الوادي آشي (القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي) يضيق بمنفاه الاضطراري في تلمسان التي رمته إليها يد التهجير، بعد سقوط غرناطة، آخرمعاقل الأندلس، فيقول:

تلمْسانُ أرضٌ لا تليقُ بحالنا ... ولكنَّ لُطْفَ الله يُسْألُ في القَضَا
وكيف يُحِبُّ المَرْءُ أرْضًا يَسُوسُها ... يَهُودٌ وفُجَّارٌ ومنْ ليْسَ يُرْتَضَى؟[132]

وفيها يقول أيضًا متجاوزًا السبب السياسي لنفرته إلى السببين النفسي والاجتماعي:

غريبٌ في تلمْسانٍ وحيدٌ ... مِنَ الأحْبابِ ليْسَ لهُ مُشَاكِلْ
وكمْ فيها من الأصْحابِ لكنْ ... عَدِمْتُ بها المُناسِبَ والمُمَاثِلْ[133].

إذا كان أمراء الدول الأندلسية قد تحمّلوا الحصري الكفيف لزمانته وغربته، كما أسلفنا، فإن المستنصر الحفصي ضاق ذرعًا بابن الأبار، لحساسية المفاضلة بين العدوتين، فذهب هذا الشاعر الكاتب العالم شهيدَ نزعته الإقليمية المتضخمة، حين قتله الأمير «قعْصًا بالرماح»[134].

لكن ابن الأبار كان في منفاه - دائمًا - مستعدًا لأسوأ العقوبات، ثمنًا لعدم تنازله عن عزة نفس الأندلسي، مهما كان شريدًا طريدًا، حيث سبق له - يوم

(131) المقري، أزهار الرياض، ج 3، ص 206.
(132) المصدر نفسه، ج 3، ص 307.
(133) المصدر نفسه، ج 3، ص 308.
(134) المصدر نفسه، ص 19.

كـان كاتبًا لأحد هؤلاء الأمراء الحفصيين - أنْ رَمَـى القلمَ، احتجاجًا على عزل أبي زكرياء له، وتولية أبي العباس الغساني قائلًا:

اطلـب العِـزَّ فـي لَظـى وذَرِ الـذُّلَّ ولـوْ كـانَ فـي جِنَـانِ الخُلـودِ[135]

علـى الرغم مـن أن أبـا المطـرف بـن عميـرة المخزومـي كان أسـبق إلى الحضرة الحفصية، بدليل أنه هو الذي استدعى إليهـا صديقه وبلديه ابن الأبار، فإنه منذ «اسـتدعاه المسـتنصر ظل مـن خـواص الحاضرين بمجلـس حضرته، ومـن فقهاء دولتـه»[136]، لأنه تجنب الصـدام والدخول في المفاضلة المسـتفزة بين العُدْوَتَيْن، مكتفيًا ببثِّ شـوقه الدائم إلى الأندلس عمومًا وبلنسية خصوصًا، مع أنـه ظل يحتفظ للأندلـس بمَفاخرها، وإن تشـرّد مُفاخرهـا، وتناثرت حبات «عقدهـا الفريـد»، إذ يقول متحدثًـا عن تونس: «يخـص الجهة البعيـدة الصيت والاسـم، الشـهيرة العمل والعلم، درة حاجنا، وصرة سـراجنا، ونكتة احتياجنا، أبقاها الله تعالى في أعيننا منارًا، ولأندلسـنا فخارًا، مع أنـه وإن بقيت المَفاخر، فقد ذهب المُفاخر»[137].

أمّا حازم القرطاجني، أكبر ناقد أنجبته الأندلس، فقد عاش في رحاب ثلاثة ملوك حفصيين: أبي زكرياء الذي حكم من عام 625هـ/ 1228م، والمسـتنصر ابنـه الـذي توفـي عـام647هـ/ 1249م، وابنـه أبـي زكريـاء (647 - 678هـ/ 1249 - 1279م)، وهو ما يعني أنه اسـتوطن هذه الحضرة وتبحبح في رحاب بلاطها فترة أطول.

علـى الرغم مـن هنـاءة عيشـه ورفاهيته، فـإن مأسـاة الأندلس، «فردوسـه المفقود»، لـم يُخلِّفْها على شـاطئ العُدْوَة الأندلسـية، بل حمَلها معه إلى العُدْوَة

(135) أبو عبـد الله محمد بن عبد الله بن أبـي بكر بن الأبار، المقتضب من كتـاب تحفة القادم، اختيار وتقييد أبي إسـحاق إبراهيم بن إبراهيم بن محمد بن إبراهيم البلفيقي، تحقيـق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتاب المصري، 1981)، ص 19.

(136) الغبريني، ص 301.

(137) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 310.

الأفريقية، غصَّة ظلت ترافقه، فنجده رفع صوته مستصرخًا خلفاء بني حفص، لمواصلة دور أجدادهم الموحدين المغربيين، في الذود عن حياض الأندلس، كلما اجتاحها الأعداء، إذ كانوا يبسطون ظلال الأمن على العُدْوَتيْن معًا:

فأمَّنُوا الدنيا بترْويع العِدَى بالعُدْوَةِ الدُّنيا وبأقْصَى العُدَى
قادوا إلى أنْدلُسٍ كتائبًا أمامها النصرُ العزيزُ قد قَدَا
وجَلَّلُوا شَطَّ المَجَازِ سُبَّقًا تغْدُو إلى غزْو الأعادي الجَمَزَى
وصَبَّحُوا الأرْكَ بجيْش غَطَّ في آذِيِّهِ إذْفنْشُ لمَّا أنْ غَطَا[138]

ما دامت معركة «الأرك» (591هـ/ 1195م)، أخت «الزلاقة» (479هـ/ 1086م)، من أهم انتصارات المغاربة على الإسبان داخل الأندلس، فإن معركة «العقاب» (609هـ/ 1212م) بعدها تمثّل مرحلة انكسار الدولة الموحدية على العدوتين:

ثم دَعاهمْ ربُّهمْ فابْتَدَرُوا إلى مَحَلِّ القرْب منه والرِّضَى

فأوغلت الأندلس في متاهات الضياع:

وأصبحتْ من بَعْدِهمْ فَريسةً لمنْ بَغَى وفرْصةً لمنْ بَغَا[139]

فاتخذ حازم القرطاجني تلك المقدمة تعلة لاستصراخ الحفصيين في أفريقيا أحفاد الموحدين، لمواصلة دور إنقاذ الأندلس:

فيا لَها منْ دُرَرٍ تَخَرَّمَتْ بالغُرِّ منْ دُرِّ السُّلوك تُفْتَدَى!
أضحتْ على أيْدي العِدَى مَنْثُورَةً وأرْخَصَ الإشْراكُ منْها مَا غَلا
ولوْ سَمَا خليفةُ الله لها لافْتَكَّها بالسيفِ منهمْ وافْتَدَى
فقد أشادتْ ألسُنُ الحالِ به: حَيَّ على اسْتِفْتَاحِها حَيَّ على[140]

(138) حازم بن محمد القرطاجني، قصائد ومقطعات، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة (تونس: الدار التونسية للنشر، 1972)، ص 70.

(139) المصدر نفسه، ص 66.

(140) المصدر نفسه، ص 88.

كان من حق القرطاجني أن يكبر من مكانة حضرة تونس، حين خاطب بقصيدته المَقْصُورة المستنصر بالله الحفصي:

حضرَتُه أمُّ البلاد كلِّها ... وقطبُ ما منْها دَنَا وما قَصَا
إنْ ذُكِرَتْ مُدْنُ الدُّنا فهْيَ التي ... يُخْتَتَمُ الفخْرُ بها ويُبْتَدَى
كجَنَّةِ الخُلْدِ تَسُرُّ مَنْ رَأى ... فتُزْدَرَى الخُلْدُ وسُرَّ مَنْ رَأى
حُسْنُ البلاد كلها مُجْتَمِعٌ ... لهَا «وكُلُّ الصَّيْدِ فِي جَوْفِ الفَرَا»[141]

إلا أن جَنَّة خُلْد العُدْوَة الدنيا هذه لم تُنس حازم فردوسه المفقود، على العدوة القصوى، فهو – على الرغم من رفاهيته في بلاط الحفصيين – يتحَسَّرُ على الأندلس زمانًا ومكانًا وإنسانًا:

أيْنَ الزمانُ الناضِرُ الطلْقُ الذي ... كمْ قَرَّ فيهِ نَاظِري بمَا رَأى؟
في بُقْعَةٍ كجَنَّةِ الخُلْدِ التي ... يرى بها كلُّ فؤادٍ ما اشْتَهَى[142]
في فِتْيَةٍ ما لامْرِئٍ منْهمْ سِوَى ... كسْبِ المَواضي والقَنَا منْ مُقْتَنَى
مِنْ كُلِّ مَنْ يُعْتَدُّ أعْلَى نِسْبَة ... بها يُحَلّى أنْ يُقالَ: ابْنُ جَلاَ[143]

بعدما ييأس من استرجاع جميع مكونات الأندلس تلك، يَتَعَزَّى بالعيْشِ تحت ظِلِّ ذلك الأمير الحفصي:

واعْتَاضَ ممَّا قدْ أفَاتَ دَهْرُهُ ... بما أفادَ منْ يَدٍ وما حَبَا
ظِلَّ أمِيرِ المُؤمنين عِنْدَه ... أنْعَمُ من ظِلِّ الشبابِ والصِّبَا[144]

إن القرطاجني – برزانته ولَوْذَعِيَّتِه – لم يقبل قط أن يضع العُدْوَتَيْنِ في مفاضلة مباشرة، لما يكتنف ذلك من حساسية تجرح أندلسيَّته إنْ فضَّل عليها حضرةَ الحفصيين، وتحرجه أمام أولياء نعمته إنْ فضَّل الأندلس على مُهاجره في هذه العُدْوَة، وربما تقوده إلى مصير سلفه ابن الأبار، وهنا يلاحظ أنه

(141) القرطاجني، ص 22.
(142) المصدر نفسه، ص 27.
(143) المصدر نفسه، ص 49.
(144) المصدر نفسه، ص 48.

فضَّل حاضـرة الحفصيين على البـلاد عمومًا، وعلى قصر الخلد وسُـر من رأى في المشـرق، من دون تعرُّض لأيِّ رمز أندلسـي، كما أنه حين وصف الأندلس بالجنة لم يقم قط بوضع العُدْوَة الأفريقية مقابلًا لها.

أخيرًا حيـن تعَزَّى بظـل الأمير الحفصي عمّـا فات من سـالف أيامه جعله أنعـم من الصبا والشـباب، من دون ربط ذلـك بالمكان الأندلسـي إطلاقًا، وهو مـا يعنـي أنه عـرف كيـف يجيـد لعبـة المفاضلة بشـكل ضمنـي، لا يسـتفز أيَّ طـرَف، فالمقصورة البالغة ألف بيت ليسـت، في محصلة القـراءة الفاحصة، إلا استحضارًا للأندلس مكانًا وزمانًا وإنسـانًا، وكل ما خصص منها للحفصيين في العدوة الأخرى هو من أجل الأندلس ذاتها.

لكـن الأديب الأندلسـي - عمومًا - سـرعان مـا يفقد رزانته ودبلوماسـيته حيـن ينتقص مـن أحد ثوابت أرضـه أو بعض رموزهـا؛ فهنا لا يسـتخدم تميمة المداراة التي أوصى بها ابن شـرف القيرواني، مَنْ يبتلى بغربة المنافي، فهذا ابن البراء التجيبي حين بلغه بالقيروان أن أبا الفضل يوسـف بن محمد بن النحوي، صاحب قصيدة «المنفرجة» المشهورة، ذمَّ خط أهل الأندلس:

أراكَ سَـفَاهًا عِبْـتَ خَـطَّ مَعاشِـرٍ	بهـمْ تُسْـفِرُ الأيامُ عـنْ وجْهِ باسِـمِ
فإنْ يَـكُ فضْلاً مَا تَشِـي يَـدُ كاتبٍ	فكلُّ العُلا في ما تَشِي يَد راقِمِ[145]

ثم يردّ على يوسف هذا، أيضًا حين انتقص من أبي عمر بن عبد البر:

مَعْتُـوه قسْـطيلةٍ يَنْفِـي رياضَتَنَـا	ومـنْ يُـرِدْ قَنَـصَ العَنْقَاءِ لـمْ يَصِدِ
تَفِيـظُ دونَ مُناهَـا نَفْـسُ حاسِـدِنا	وكيـفَ لَلغَـوْر يَعْلُـو ذرْوَةَ السَّـنَدِ
بَاحَـتْ بِـذَمِّ ابْـنِ عبْـد البَـرِّ قَوْلَتُـه	إنَّ الحَسُودَ على المَحْسُودِ ذو حَرَدِ[146]

مـن الملحـوظ أن تقنيـة المفاضلـة قائمة هنـا علـى الموازنة بيـن أطراف

(145) أبـو عبد الله محمد بن عبـد الله بن أبي بكر بن الأبار: تحفة القـادم، أعاد بناءه وعلق عليه إحسـان عباس (بيـروت: دار الغـرب الإسـلامي، 1986)، ص 15، والمقتضب من كتـاب تحفة القادم، ص 61 - 62.

(146) المصدران نفسهما، ص 16، وص 61 - 63 على التوالي - بتصرف.

ثنائيات متعددة، غير متكافئة أصلًا، تمثّل الأندلس دائمًا طرفها الأفضل.

مع ذلك يبقى «الخلاف لا يفسد في الود قضية»؛ فقد ظلت هناك أصوات أندلسية تعزف نشيد عناق الضفتين، إذ يقول ابن رشيق المرسي:

أَلْمِمْ بِتُونسَ تَأتِ أكْرَمَ بُقْعَةٍ   والْقَ الأكابِرَ تَلْقَ خيْرَ أناسِ
وإذا انْتَسَبْتَ بها لأنْدَلُسَ انْتَسِبْ   لا ذِمَّةٌ تُرْعَى ومَسْقطِ راسِ [147]

ثالثًا: الأندلس والمغرب: الوصل والفصل

تحكم العلاقة بين بَرَّيْ الأندلس والمغرب الأقصى جدلية وصْل وفصْل أزلية، يشبّهها الدكتور ابن شريفة بـ «ناموس المد والجزر بين الضفتين». ومهما توتر حوار الجوار، وتأزم في بعض الأحيان، فإن نسيج روابط العدْوَتين اللتين وصفتا - أحيانًا - بالعَدوَّتين، ظلت أقوى - بنسيجها الديني والاجتماعي والحضاري والسياسي والثقافي والاقتصادي والجغرافي - من عوامل القطيعة. وما يهمنا في سياق المفاضلة بين هاتين الضفتين، هو أصداؤها الثقافية عمومًا، والأدبية خصوصًا، إذ لا مدخل للأمكنة - في إطار أطروحتنا - إلا بقدر ما تكون فضاء أدبيًا فاعلاً في هذه المفاضلة، أو مفعولاً فيه على الأقل.

في هذا الإطار تتنزل نصوص أدبية عدة تبادلتها العدْوتان، وردد الشاطئان صداها الذي ما زال مستمرًا عبر التاريخ، فحافظ بعضها على وجوده عينًا وأثرًا، وبعضها الآخر تلاشى في دوامة الضياع، ولم يبق منه إلا أثر بعد عين.

فالآثار الأدبية الباقية تمثّلها رسالة الشقندي، و«مفاخرة مالقة وسلا» لابن الخطيب، و«طرفة الظريف» لعبد العزيز الملزوزي (ت 697هـ/ 1298م) على الأرجح، إضافة إلى نصوص شعرية أخرى، وشذرات متفرقة هنا وهناك، تؤثث هذا المشهد المفاضلاتي.

(147) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن رشيق المرسي، 628 - 696 هـ/ 1231 - 1296م: حياته وآثاره (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008)، ص 193.

يبـدو أن أبا الوليد الشـقندي هـو أول من دَشَّـنَ هـذه المُفاضلَـة، أو على الأصـح أول مـن وَثَّقَها، إذ يتبـدَّى أن أصداءها كانـت تتردد فـي المجالس عبر الضفتيـن، خصوصًـا بعـد أن بـدأت الأندلس تخضـع لحكـم العـدوة المغربية منـذ عهـد بنـي حمـود الأدارسـة (407 - 450هـ/ 1016 - 1258م)، «فقام العالـي بالله - إدريس بـن يحيى الحمـودي بخلافة المغربيـن، واضطلع بملك العدوتين»[148]، ثم كان حكم المرابطين (495 - 555هـ/ 1101 - 1160م)، فالموحديـن (524 - 667هـ/ 1129 - 1268م) الذين كُتبـت هذه المفاضلة برعايتهـم وبتوجيه من أحد حكامهم، إذ يروي ابن سـعيد مناسـبة ميلاد رسـالة الشـقندي قائـلًا: «أخبرنـي والدي قـال: كنـتُ يومًا فـي مجلس صاحب سـبتة أبي يحيـى بن أبي زكريا، صهْـر ناصرِ بني عبـد المؤمن، فجرَى بيـن أبي الوليد الشـقندي، وبين أبي يحيى ابن المُعَلِّم الطنجي نزاع في التفضيـل بين البَرَّيْنِ... فقـال الأمير: الـرأي عنـدي أن يعمل كل واحـد منكما رسـالة في تفضيـل بَرِّه، فالكـلام يطول ويمر ضياعًا، وأرجـو إذا أخليتما له فكركمـا أن يصدر عنكما ما يحسن تخليده، ففعلا ذلك»[149].

على الرغم من أن الأديبين اسـتجابا لهذه الدعوة المشجعة لحوار الجوار، بشـكل أدبي أكثر فاعلية وجمالية وقابلية للخلود، فإن صوت البَرِّ المغربي ضاع بين الضفتين في أوضاع غامضة، بينما بقي صوت البَرِّ الأندلسـي مجلجلًا بقوة، فارضًا نفسه على التاريخ، إذ يبدو أن أبا الوليد الشقندي كتب رسالته، أو أملاها ارتجـالًا، وهو لا يزال فـي فـورة ارْتِمَاضِه لبلـده، إذ يطغى عليها جـو الانفعال النفسـي والعاطفي بشكل لا غبار عليه، تتفَصَّد به جُملها وعباراتها المندفعة عبر مد الضفة الأندلسـية العاتي، منذ مسـتهلها البـارع بحمد الله «الـذي جعل لمن يفخر بجزيرة الأندلس أن يتكلم بملء فيه، ويُطْنِبَ ما شاء، فلا يجد من يعترض عليـه، إذ لا يقال للنهار: يـا مظلم، ولا لوجه النعيـم يا قبيـح»[150]، مُثَنِّيًا بحمده أيضًا على نعمة أنْدلسـيَّتِه التي يعتز بها مُنْتَمى ومَنْبِتًا، شـارحًا دافعه للدخول في

---

(148) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 538.

(149) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 186.

(150) المصدر نفسه، ج 1، ص 187.

هذه المفاضلـة التي يرى - مبدئيًـا - أنْ لا تكافؤ - مطلقًا - بيـن طَرَفيْها، حتى تكون لها أدنى صدقية، حيث استثاره «منازع في فضل الأندلس، أراد أن يخرق الإجماع، ويأتي بما لا تقبله النواظر والأسـماع... رام أن يفضل بر العدوة على بر الأندلس»[151].

هـذا في نظره، عيـن العبث، ورابع المسـتحيلات، ومـن يَرُمْـهُ تخنْه طبيعة المقارنة المختلفة في جوهرها المنطقي، إذ لا تشـبه هذه المحاولة إلا من يروم «أنْ يُفَضِّلَ على اليمين اليسـار، ويقـول الليل أضوء (كذا) من النهـار، فيا عجبًا ممن قابَـلَ العوالـي بـالزِّجاج، وصـادَمَ الصفـاةَ بـالزُّجاج، فيا مـن نفخ في غير ضـرم، ورام صيد البـزاة بالرخم، كيـف تتكثر بما جعلـه الله قليـلًا، وتتعزز بما حكم الله أن يكون ذليلًا، ما هذه المباهتة التي لا تجوز؟»[152].

تبدو هذه الجرْعة الأولى من المفاضلة قاسية ومغالية في ترْجيح الأندلس، وتوْهين بَرِّ العُدْوَة. ويتجَلَّى عُنْفها أكثر في جسارتها على الرعاية السامية للحُكْم المُوَحِّـدي المُهيمـن علـى البَرَّيْنِ معًـا، والذي تتـم المفاضلة تحـت مظلة أحد أعمدته. فمع أن الشقندي قاض تابع لسلطات هذه الدولة، فإنه لم يستح - على الرغـم من كلمـات المجاملة القليلة في حقهـا - من وضع ملوكهـا في مُفاضلة صريحـة مع ملوك الأندلس السـابقين، وهـذا ما لم ينتبـه إليه من قرأنـا لهم من الدارسـين، إذ يقول: «أما قولك: 'الملوك منا'، فقد كان الملوك منا أيضًا.... إن كان الآن كرسـي جميع بلاد المغرب عندكم بخلافة بني عبد المؤمن أدامها الله تعالى، فقد كان عندنا بخلافة القرشيين»[153].

يبـدو جليّـا أنه يعني هنـا «ملوك بنـي أمية» الذيـن يقول عنهم ابن سـعيد: إنـه «لمّا صارت الدولة لبني أميـة وتوارثوا ممالكها.... عظمـت الهمم، وتَرَبَّت الأحوال... وملكوا من بر العدوة ما ضخمت به دولتهم»[154]. ثم يذكر الشقندي

(151) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 187.
(152) المصدر نفسه، ج 1، ص 187.
(153) المصدر نفسه، ج 1، ص 188.
(154) المصدر نفسه، ج 1، ص 213.

أن المنصور العامري أيضًا «تم له ملك البرين»[155]، ونظرًا إلى أن جوهر المفاضلة عند الأندلسيين دائمًا يتمثّل في العلم والإبداع أكثر من أي شيء آخر، فقد دخل الشقندي سياق الترجيح الصريح لملوك الأندلس، في مجال المعرفة والأدب، رعاية وإبداعًا، حتى في عهد ملوك الطوائف الذين «كان في تفرُّقِهم اجْتماعٌ على النِّعَم لفضلاء العباد، إذْ نَفَّقُوا سوق العلوم وتبارَوْا في المَثُوبَةِ على المنثور والمنظوم....»[156].

هنا يطلب من خصمه متحديًا أن يضع على الكفة الأخرى من يوازن هؤلاء من ملوك المغرب، فـ «بالله إلا سَمَّيْتَ لي بمن تفخرونَ قبل هذه الدعوة المهدية، أبِسقوت الحاجب؟ أم بصالح البرغواطي؟ أم بيوسف بن تاشفين الذي لولا تَوَسُّطُ ابن عبّاد لشُعَراء الأندلس في مدْحه ما أجْرَوْا له ذِكْرًا؟»[157].

إذا كان الشقندي صرح هنا بالسخرية من يوسف بن تاشفين، ومن فهمه للشعر، استنامة إلى مسايرة ذلك لمزاج الموحدين سياسيًّا، فإن القارئ المتفحص للرسالة يكتشف بيسر أنه لم يُعْفِ ملوك الموحدين أنفسهم، إذ صرح مبدئيًا بأن تعاقب الملوك المغاربة، بمن فيهم الموحدون - طبعًا - على حكم بر الأندلس، غير سارٍّ بالنسبة إليها، ولا إليه، مستشهدًا بقول الشاعر:

فيومٌ علينا ويومٌ لنا ويومٌ نُساءُ ويومٌ نُسَرْ

ثم صرح بترجيحه لملوك الأندلس، خصوصًا في مجال العلم والأدب، أساس التفاضل الحصيف، إذ استرسل في استفهامات استفزازية إنكارية ومكررة: «فهل لكم في علوم النجوم والفلسفة والهندسة ملك كالمقتدر ابن هود صاحب سرقسطة؟»[158]، «وهل لكم ملكٌ ألَّفَ في فنون الآداب كتابًا في نحو مائة مجلد، مثل المظفر بن الأفطس، ملك بطليوس، ولم تشغله الحروب

(155) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 216.
(156) المصدر نفسه، ج 1، ص 190.
(157) المصدر نفسه، ج 1، ص 191.
(158) المصدر نفسه، ج 1، ص 193.

ولا المملكة عن بحثه في الأدب»[159]؟. فهذه التحديات المُبَكِّتة للخصم تستغرق - في عمومها - كلَّ ملك مغربي، من دون استثناء لموحدي ولا غيره.

بل إن القرْصَة الأدْهَى هي تلك اللفتة التي مَرَّ عليها قارئو هذه الرسالة عابرين، إذ إنه عندما عرَّج على المفاخرة «بالفرسان، والتفاضل بالشجعان»، اختار من المعاصرين أبا عبد الله محمد بن سعد بن مردنيش الجذامي (ت 567هـ/ 1171م)[160].

هذا اختيار غير بريء، يمس الموحدين مباشرة، أكثر من غيرهم، لأن هذا القائد كان آخر معارِض للوجود الموحدي في شرق الأندلس، مدافعًا عمّا بقي في يده من مُلْك، بعد تقلص ظل الدولة المرابطية[161]. وهذا المعطى التاريخي مهم جدًّا في قراءة هذه اللفتة الذكية الجريئة من جانب الشقندي.

بعد استرساله في عرض قائمة علماء الأندلس المتألقين في جميع حقول المعرفة، متحديًا مُناظِرَهُ بتقديم أي مُضارِعٍ مغربي لهم، يتوغل في صميم الإبداع الشعري، واسطة عقد المفاضلة عنده، متباهيًا أمام خصمه بكثيرمن أسماء الشعراء، وبفيض من نماذجهم المبدعة، في أغراض الشعر كلها، مركِّزًا على اختراعاتهم غير المسبوقة في مجال التصوير الأدبي، مِحَكِّ الفَرَادَة والتميز الفني، خاتمًا جولته الطويلة في فضاء العبقرية الأندلسية بقوله: «وقد أطلت عنان النظم، على أنني اكتفيت عند الاستدلال على النهار بالصباح، فبالله من شاعركم الذي تقابلون به شاعرًا ممن ذكرت؟ لا أعرف لكم أشهر ذكرًا، وأضخم شعرًا، من أبي العباس الجراوي، وأوْلى لكم أن تجحدوا فخرَه، وتنسوْا ذِكْرَه، فقد كفاكم ما جرى من الفضيحة عليكم في قوله من قصيدة مدح بها خليفته:

إذا كانَ أملاكُ الزمانِ أرَاقِمًا ... فإنَّك فيهمْ - دائمَ الدهْر - ثُعْبَانُ

(159) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 194.

(160) المصدر نفسه، ج 1، ص 210.

(161) أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 176.

فمـا أقبح ما وقع 'ثعبان'، وما أضعـف ما جاء 'دائم الدهر'! ولقد أنشَـدْتُ أحَدَ ظرفاء الأندلس هذا البيت، فقال: لا ينكر هذا على مثل الجراوي، فسـبحان من جعل نسبه وروحه وشعره تتناسب في الثقالة»[162]!

إذا كان الشقندي قد تَجَنَّى على أبي العباس أحمد بن عبد السلام الجراوي (ت 609 هـ/ 1212م) بالحكم عليه بمثال واحد هكذا، فإنه كان محقًّا في كونه يومئذ أفضل شاعر يمكن للمغرب أن ينافس به الأندلس، إذ يقول عنه ابن سعيد: إنه كان «هو أديب المغرب على الإطلاق في زمانه، وكان يقول عن نفسه في آخر أيامه: تعسًا لطول العمر الذي أَخَّرَنِي لمُعاشرة الأنذال، وعهْدي بالخليفة عبد المؤمن يقول لي في جبل الفتح: يا أبا العباس، إنا نباهي بك أهل الأندلس»[163].

غير بعيد عن المفاضلة الأدبية، وجسـارة الأندلسـيين علـى إجرائها تحت ظـل أي دولة مغربية تحكم عدوتهم، نجد تلك المفاضلات التي أقاموها شـعرًا ونثرًا، بين ازدهار الأدب في عهد الطوائـف، وازدهار الفقه في عهد المرابطين، بشـكل يبقى واضحًـا، مهمًا رمـزوا إلـى الأول بـ «قال زيـد»، والثانـي بـ «قال مالك»، حيث يندبُ الأعمى التطيلي زهرة عهد بني عباد:

فيـا قـالَ زيـدٌ أقْصِـري وتَقَاصَري فقدْ حالَ من دونِ المُنَى قالَ مَالِكُ[164]

هنـا يقول ابـن بسـام إن أبـا محمد ابـن عبـدون، «لما صَمَـتَ ذِكْـرُ مُلوك الطوائف، طوَى الشِّعْرَ علـى غرِّه، وبَرِئَ من حُلْـوِهِ ومُرِّهِ، إلا نفثـةَ مَصْدُور، أوْ لفْتَةَ مَذْعور، وهو اليَوْمَ ببلده يَابرَة، يَرْتَشِفُ فضْلَ ثَمَادِهِ، ويأكلُ بقيَّةَ زادِهِ»[165]

لم يكن هناك مـن هو أكثر إحساسًـا بالضياع من شـعراء الطوائف عمومًا،

(162) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 210.

(163) عبد الوهاب بن منصور، أعلام المغرب العربي، 5 مج (الرباط: المطبعة الملكية، 1978)، مج 4، ص 25.

(164) أبـو جعفـر أحمد بـن عبد اللـه الأعمـى التطيلي، ديـوان الأعمـى التطيلـي ومجموعة من موشحاته، تحقيق إحسان عباس، المكتبة الأندلسية؛ 6 (بيروت: دار الثقافة، 1963)، ص 90.

(165) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 393.

والعبّاديين خصوصًا، مثل أبي بكر الداني أوْفَى الشعراء للمعتمد، «سموأل الشعراء» المتوفى في عام 507هـ / 1113م، ومثل عبد الجليل بن وهبون المتوفى عام 483هـ/ 1090م والذي «وافقَ من المُعْتمد ناقدًا بصيرًا، وعاشقًا قديرًا، فأغْلَى تلك الأعْلاق، وأقامَ له الدنيا على ساق، ... فلم يرْحَلْ إلى سواه»[166]، حتى أنه أعْرَضَ عن مدْح ورِفْدِ منْ رَاوَدُوهُ على ذلك، من أمراء الطوائف، مُكْتفيًا - في استقبال نفقاتِ عِيده المألوفة - بمجرد تذكرالمعتمد:

دَنَا العِيدُ لوْ تَدْنُو لنَا كَعْبَةُ المُنَى ... وركْنُ المَعَالِي منْ ذُؤابَةِ يَعْرُبِ

فيا أسَفًا للشِّعْر تُرْمَى جِمَارُه ... ويا بُعْدَ ما بَيْنِي وبَيْنَ المُحَصَّبِ![167]

في هذا الإطار يندب أبو مروان عبد الملك بن محمد بن شماخ أيضًا عهده تحت ظل بني عبّاد، حيث تبدّلت له الأحوال: «لما ثارتْ بصنهاجة اللجج، وثار لهم ذلك الرَّهَج، في يوم أشْرِعَتْ فيه الأسِنَّةُ ... وكسَدَ في حمص سوقُ النظم والنثر، زَهِدْنَا فيها، فمَقَتْنَاهَا، وسكتنا عن الكتابة فما أبَنَّاها»[168].

يردُّ عليه قاضي الجماعة أبو عبد الله ابن حمدين (ت 508هـ/ 1114م) الذي كان قِبْلةَ شكواه، نافضًا - هو الآخر - دواخل جواه: «على حين ذوَى روْضُ الأدَب، ففاظ مصيفُ الطرب، وألِفْتُ 'قالَ مَالك'، وترَكتُ ما هنالك، فما عهْدي به إلا زَوْرَة اللمَم، وذِكْرَة الحُلم، أذوقه شميمًا، وأطعمه نسيمًا»[169].

في هذا المنحى تندرج نفثة علي بن عبد الغني الحصري القيرواني الكفيف الذي استوطن طنجة، بعد انتثار عقد ملوك الطوائف الذين كانوا يتهادونه، فهو يقارن بين «رَيَّةَ» و«طنجة» من العدوتين، مفضلاً المدينة الأندلسية:

سَئِمْتُ حَياتي والمُقامَ بطنْجَةٍ ... كأنَّ بلادَ الله غيرُ عِراضِ

(166) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 285.
(167) المصدر نفسه، ج 2، ص 285.
(168) المصدر نفسه، ج 2، ص 517.
(169) المصدر نفسه، ج 2، ص 524.

سَيُورِقُ عُودِي إنْ سَكَنْتُ بِرَيَّةٍ ... ويسْوَدُّ من فَوْدَيَّ كُلُّ بَيَاضِ(170)

غير بعيد عن هذه المفاضلة الضمنية بين العباديين والمرابطين في مجال تذوق الأدب ورعايته، وتشجيع ذويه، نجد تهافت شعراء طنجة: عدوة «قال مالك»، على المعتمد بن عباد: أهم ملوك عدوة «قال زيد»، فور عبوره أسيرًا مخلوعًا من مملكته، يسألونه الرفد والشعر معًا، فردّ على مستمنحي العطاء من الأسير بقوله:

شُعَرَاءُ طَنْجَةَ كلُّهم والمَغْرِب ... ذَهَبُوا منِ الإغْرابِ أبْعَدَ مَذْهَبِ
سَألوا العَسِيرَ من الأسيرِ وإنَّه ... بِسُؤالِهِمْ لأحَقُّ فاعْجَبْ واعْجَبِ(171)

وردّ على ابن الزنجاري الذي استرفده شيئًا من شعره، بعد نفاد وفره:

لو أستطيعُ على التزْويدِ بالذَّهَبِ ... فعلتُ لكنْ عَدَانِي طارقُ النُّوبِ
يا سائلَ الشِّعْرِ يَجْتَابُ الفلاةَ به ... تزْويدُكَ الشِّعْرَ لا يُغْنِي منَ السَّغَبِ
زادٌ منَ الرِّيحِ لا رِيٌّ ولا شَبَعٌ ... غَدَا لهُ مُؤْثِرًا ذُو اللبِّ والأدَبِ
أصبحتُ صِفْرًا يَدِي ممَّا تَجُودُ بِهِ ... ما أعْجَبَ العَجَبَ المَقْدُورَ في رَجَب!(172)

لعل أغرب ما يدور في هذا الفلك أن محمد بن حَبُوس الفاسي المتوفى في عهد أبي يعقوب بن عبد المؤمن الموحدي، «كانت طريقته في الشعر على نحو طريقة محمدبن هانئ... وكان في دولة لمتونة مقدمًا في الشعراء، حتى نقلت إليهم عنه حماقات، فهرب إلى الأندلس»...... قال: «فدخلتُ مدينة شلب من بلاد الأندلس، ولي يومَ دَخَلْتُها ثلاثةَ أيام لم أطعمْ فيها شيْئًا، فسألتُ عن منْ يُقصَدُ إليه فيها، فَدَلَّنِي بعضُ أهْلِها على رَجُلٍ يُعْرَفُ بابن الملح»، فمدحه بأبيات، واستقبله الرجل أحسن استقبال، ثم قدم له سبعمائة دينار، غلة أرض كان أوقفها على الشعراء، فتراكمَ ريعُها سبْعَ سنوات، لم يأتِه شاعر، لتوالي الفِتَن التي دهمت البلاد، حتى ساقها القدر إلى أمير شعراء المرابطين

(170) ابن بسام الشتريني، ج 4، ص 169.
(171) المصدر نفسه، ج 2، ص 38.
(172) المصدر نفسه، ج 2، ص 38.

الجائع الطريد، إضافة إلى أربعين مثقالًا من حُرِّ مَالِ ابن الملح جائزة على أبيات ابن حبوس[173].

المهم أن أبا الوليد الشقندي عندما انتهتْ به مسارات الموازنة بين العُدْوَتَيْنِ إلى المُفاضلات البُلدانية صاحب مُسَاجِلِه: «فإن تعرضت إلى ذكر البلاد وتفسير محاسنها، وما خصها الله تعالى به مما حرمه غيرها فاسمعْ ما يُمِيتُ الحَسُودَ كَمَدًا»[174].

ثم يعرض فضائل أمهات الحواضر الأندلسية، غير مناظر إياها إلا بمثيلاتها من حواضر المشرق، متجاهلًا بَرَّ العُدْوَةِ تجاهلًا مقصودًا، غيْرَ واضع حَواضِرَهُ أبدًا في كفة المفاضلة مع مُدُن الأندلس، وكأنها ليست أهلًا لذلك البتّة.

لعل مواقع المفاضلة بين العدوتين في هذا السياق لا تعدو المقارنة بين ما في إشبيلية من وفرة «أصناف أدوات الطرب»، قائلًا أنْ «ليس في بَرِّ العُدْوَةِ من هذا شيء، إلا ما جُلِبَ إليه من الأندلس، وحسبهم الدف، وأقوال، واليرا، وأبو قرون، ودبدبة السودان»[175].

هذا التفوق الموسيقي يعيده إلى ذكر التفوق العلمي والشعري لمدينة إشبيلية وحدها، على كل بَرِّ العُدْوَةِ، معتبرًا أن فيها من أصناف العلماء والشعراء والوَشَّاحين والزجَّالين ما «لو قُسِمَ على بَرِّ العُدْوَة ضاقَ بهمْ»[176].

حتى في المجال الاقتصادي، نجد تِينَ بليش - في مالقة - «هو الذي قيل للبربري: كيف رأيته؟ قال لا تسألني عنه، وصُبَّ في حَلقي بالقُفَّةِ، وهو لعمْرُ الله مَعْذور، لأنه نعمة حُرِمَتْ بلادهُ منها»[177].

يبدو أن صورة الجوع هذه كانت صورة نمطية للقادمين من هذا البَرِّ إلى

(173) انظر: القصة كاملة في: المراكشي، المعجب، ص 150.
(174) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 212.
(175) المصدر نفسه، ج 1، ص 213.
(176) المصدر نفسه، ج 1، ص 214.
(177) المصدر نفسه، ج 1، ص 219.

عـدوة الأندلس، حيـث هناك مسـتملحة أخرى تقـول: إن أحد البربـر المُقرَّبين من المنصور بن أبي عامر جاءه ذات يوم يطلب دارًا يسْـكنها، وعندما استفسـره عن داره، قال: إنَّ القمْح الذي أهـداه المنصور إياه قد احْتَلَّهَا، وهو لا يمكنُ أنْ يُفَرِّطَ فيه، لأنه مجوعٌ، لا عهْدَ له بالقمْح[178].

علـى كل حـال، ينتهي الشـقندي إلـى أن بَـرّ العُـدْوَة يسْـتَوْرِدُ مـن المرية «الحصـى المُلَـوَّن العجيـب الـذي يجْعله رُؤسـاءُ مراكش فـي البر أريـد»[179]، و«البنفسج البلنسي يُسَفَّرُ لأقطار المغرب»[180].

إذا كـان أبـو الوليد الشـقندي يصور بـر العـدوة مفتقرًا إلـى هذه الأشـياء من الأندلس، فـإن ابن غالـب جعَـلَ النهضة العمْرانية فـي هذه العُدْوَة كلهـا قائمةً على أكتاف عُلماء الأندلس وخُبَرائها وصُنَّاعِها، حيث كانت«مصائب قوم عند قوم فوائد».

«فلما نَفَذَ قضـاءُ الله تعالى علـى أهل الأندلس، بخـروج أكثرهم عنها في هـذه الفتنـة الأخيـرة المُبيرَة، تفرَّقـوا ببـلاد المغرب الأقصى مـن برِّ العُـدْوَةِ... فأمّا أهـل البادية فمالوا إلـى البادية، إلى ما اعتادوه، وداخلوا أهلَها وشـاركوهم فيهـا، فاسْـتنبَطوا المياهَ، وغرَسُـوا الأشـجارَ، وأحْدثُوا الأرْحـي الطاحنة بالماء، وغير ذلك، وعلَّمُوهم أشْـياءَ لم يكونـوا يَعْلمُونَها ولا رَأوْها، فشَـرُفَتْ بلادهم، وصَلحَتْ أمورُهم، وكثُرَتْ مُسْتغلاَّتهم، وغمَرَتْهم الخَيْرَاتُ.

أمّـا أهل الحواضـر فمالوا إلـى الحواضر واسـتوطنوها، وأمـا أهل الأدب فمنهـم الـوزراء والكتّـاب والعمـال وجبـاة الأمـوال والمسـتعملون فـي أمـور المملكة، ولا يستعمل بلدي ما وجد أندلسي.

أمّـا أهـل الصنائـع فإنهم فاقـوا أهـل البـلاد، وقطعُـوا مَعاشَـهم، وأخْملوا أعْمَالَهـم وصَيَّرُوهم أتباعًا لهـم، ومُتَصَرِّفين بين أيديهم، ومتى دخلوا في شُـغْلٍ عملـوهُ في أقـرب مُدَّة، وأفرغـوا فيه من أنـواع الحِـذْقِ والتجْويد مـا يُميلون به

(178) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 393 - 394.
(179) المصدر نفسه، ج 1، ص 221.
(180) المصدر نفسه، ص 221.

النفوسَ إليهم، ويَصيرُ الذكرُ لهم، قال: ولا يدفع عنهم هذا إلا جاهل أو مبطل»[181].

يعزز ابن سعيد ما ذهب إليه ابن غالب، نافيًا عنه ما يحتمل أن يوجه إليه من تهمه التعصب للأندلسيين، مؤكدًا في السياق ذاته «أن حضرة مراكش هي بغداد المغرب، وهي أعظم ما في بر العدوة، وأكثر مصانعها ومبانيها الجليلة وبساتينها إنما ظهرت في مدة بني عبد المؤمن، وكانوا يجلبون لها صُنَّاعَ الأندلس من جزيرتهم، وذلك مشهور معلوم إلى الآن»[182].

بل إن ابن سعيد يوسع دائرة اعترافه بالحواضر المغربية، حين يفضل الأندلس - في جمالها وعمرانها - على كل ما زاره خلال تطوافه من بلاد العالم شرقًا وغربًا، إذ لم ير «ما يُشْبِهُ روْنَقَ الأندلس في مَباهجها وأشجارها إلا مدينة فاس بالمغرب الأقصى، ومدينة دمشق بالشام، وفي حماه مسحة أندلسية، ولم أر ما يشبهها في حسن المباني والتشييد والتصنيع، إلا ما شيد بمراكش في دولة بني عبد المؤمن وبعض أماكن تونس»[183].

شَوَّشَ على هذا الاعتراف أن كلَّ مجْد لمراكش هو في نظر الأندلسيين من صنيعهم، وإليهم يعود الفضل فيه، كما أنهم نقلوا ثنائية العدوتين ومفاضلاتهما إلى حاضرة فاس نفسها، فقسموها إلى عدوة الأندلسيين وعدوة القرويين، حتى أن أبا عبيد البكري عبد الله بن عبد العزيز (ت 487هـ/ 1094م) لم يمنعه إقراره بأن «مدينة فاس مدينتان مقترنتان» من أن ينتقي من النصوص ما يمكِّن من تمرير بعض الاستنتاجات والخلاصات، كتأكيده أن في عدوة الأندلسيين «تفاح حلو (كذا!) يُعرف بالأطرابلسي جليل حسن الطعم، يصلح بها وله غلة، ولا يصلح بعدوة القرويين التي إنما يجود بها الأترج ويعظم، ولا يجود بعدوة الأندلسيين»، أو ذكره أن «سميد عدوة الأندلسيين أطيب من سميد عدوة القرويين، لحذقهم بصنعته، وأن نساءهم أجمل من نساء القرويين، وأن رجال

(181) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 152.
(182) المصدر نفسه، ج 1، ص 152 - 153.
(183) المصدر نفسه، ج 1، ص 194.

القرويين أجمل من رجال الأندلسيين، ولكن رجال عدوة الأندلسيين أشجع وأنجد من القرويين»[184].

من دون الدخول في المهاترات والأهاجي الساقطة التي تنهمر على طرف واحد، في ظل تغييب الطرف الآخر، فإنني لم ألتقط هنا إلا ما يندرج في سياق المفاضلة بين العدوتين عمومًا، أو بين مدينتين منهما على الأقل. وقبل أن أبتعد عن فاس، أجد الأمير أبا يحيى رفيع الدولة بن المعتصم بن صمادح يخاطب الفتح بن خاقان:

عَجِبْتُ أبَا نَصْرٍ لعَيْشِكَ آسِيا   بِفاسٍ وما فيها مقامٌ لِفاضِلِ
وفي حِمْصِ الدنيا نعيمٌ وجَنَّةٌ   وماءٌ وظِلٌّ وارفٌ غيرُ زائلِ[185]

لعل أشهر نص مستقل، يتمَحَّضُ للمفاضلة بين مدينة أندلسية وأخرى مغربية، هو «مفاخرة مالقة وسلا» لابن الخطيب والذي يرى أن بعضهم سأله القيام بهذه المحاكمة، واختاره حكمًا فيها لاختصاصه «بسكنى البلدين»، إلا أنه يستدرك مستنكرًا: «أن التفضيل إنما يقع بين ما تشابه وتقارب، أو تشاكل وتناسب، وإلا فمتى يقع التفضيل بين الناس والنسناس، والملك والخناس، وقرد الجبال وظبي الكناس»[186].

نظرًا إلى حدة التقابل بين طرفيْ كلٍّ من هذه الثنائيات غير القابلة للتفاضل أصلًا، لا يتركك ابن الخطيب تخمّن حول أي المدينتين تمثّل الطرف الأفضل والطرف الأقل، حيث يمطرك مباشرة بوابل من أفعلات التفضيل كلها لصالح مالقة طبعًا، فهي: «أرفعُ قدرًا، وأشهرُ ذكرًا، وأجلُ شأنًا، وأعزُ مكانًا، وأكرمُ ناسًا، وأبعدُ التماسًا، من أن تُفاخَرَ أو تُطاوَلُ، أو تُعارَضُ أو تُصاوَلُ، أو تُراجَعُ أو تُعادَلُ»[187].

---

(184) محمد استيتو، «أهل فاس بعيون أندلسية» (ورقة قدمت إلى: أعمال ندوة فاس والأندلس، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 4، فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب، 29 - 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 2005)، ص 64 و67.

(185) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 461 - 462.

(186) ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ص 355.

(187) المصدر نفسه، ص 355.

بعدما يضعُ مِيزَانَ المُفاضلة بيْن البُلدان، القائم على «المنعة والصنعة والبقعة والشهرة والمساكن والحضارة والعمارة والإثارة والنضارة»[188]، يُخْضِعُ المَدِينَتَيْنِ للمَوازَنَة بينهما، وفْقَ كُلٍّ واحدة من هذه المَعايير، ليَحْسمَ في كلّ نقطة بتفْضيلِ مَالقة على سَلا، لأنه سبق أن انطلق من تعميم هذا الحكم قبل الشروع في التفصيلات، كما أنه انتهى أيضًا إلى تعميم الحكم ذاته، قائلًا: إن «فضْل الخطة أنَّ لمالقة المزية بجلالها وكمالها، وحسن أشكالها، ووفور مالها، وتَهَدُّلِ ظلالها، وشهْرة رجالها، ولسَلا الفضْلُ، لكن على أمثالها، ونظائرها من بلاد المغرب وأشكالها»[189].

هذا يَعْنِي في المُحَصَّلَة النهائية أن دائرة المفاضلة المتاحة لسلا لا تتجاوز حدود المغرب، إلى العدوة الأندلسية التي يُقْسِمُ لَرَبَضٌ «من أرباضها أعمر من مدينة سلا»[190].

على الرغم من قسوة هذا الحكم الصادر عن خبير بالبلدين، فإنه يعتبر حكمه بريئًا من الحيف والزيف، ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾[191] (فصلت: 42)، «فهذه حُجَجٌ لا تُدْفَعُ، ودلائل إنكارها لا ينفع، فمن شاء فليوثر الاتصاف بالإنصاف، ومن شاء فليوثر الخلاف وسجايا الإخلاف، فأنا – يعلم الله – قد عدلتُ لمَّا حَكَمْتُ، ودفعتُ لمَّا ألمْتُ، وسكتُّ عن كثير، وجلب فضْل أثير، إذ لم تُخْرجْ إليه ضرورةُ الفخْر، ولا داعيةُ القهْر، ولوْ شئتُ لجَلَبْتُ من أدلة التفضيل ما لا يدفع في عقده، ولا سبيل إلى نقده، لكن الله أغنى عن ذلك»[192].

يبدو أن ابن الخطيب كان يستشعر وهو يكتب هذه المفاضلة، أن علامات استفهام كثيرة سوف تحوم حول قيامه بهذه الخطوة، نظرًا إلى علاقته المزدوجة بالعدوتين عمومًا، وسلا خصوصًا، حيث استغرب حسين مؤنس إنشاءه لهذه

(188) ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ص 355.
(189) المصدر نفسه، ص 360.
(190) المصدر نفسه، ص 360.
(191) القرآن الكريم، «سورة فُصلت،» الآية 42.
(192) ابن الخطيب، ريحانة الكتاب، ص 359.

المقامة، معتبرًا أنها حملة «تخلو من الذوق على سلا، ولكن هذا كان شأن الكثيرين من الأندلسيين مع المغرب، وغير المغرب من البلاد»[193].

إذا كان بعض الدارسين يستسهل قراءة النيات وزرع أعماقها بالتهم، وتعميم موقف كاتب أندلسي على جل الأندلسيين أو موقف كاتب مغربي أو مشرقي على كل بَلَدِيِّهِ، فإني أدعو هؤلاء إلى وضع الاستفهامات والرِّيَبِ ذاتها أمام أديب مغربي هذه المرة، يفضِّل الأندلس على سبتة مسقط رأسه.

إنه الأديب الشريف أبو القاسم السبتي الغرناطي (760هـ/ 1359م) المُتَنَازَعُ بيْن هاتيْن النِّسْبَتَيْنِ، حيث كتب قصيدةً يُفَضِّلُ فيها غرناطة التي آوته وكرّمته، على موطنه الذي نفاه وجفاه، حيث يقول:

يا أيها الراكبُ المُزْجِي ركائبَه ... يَحُثُّها السير بيْنَ القار والأكَمِ
أبْلِغْ بسَبْتَةَ أقوامًا ودُونهمُ ... عرضُ الفَلاَ وذميلُ الأيْنُقِ الرُّسُمِ
ولُجُّ ذي ثَبَجٍ طَامٍ كأنَّ به ... أعْلامَ لبْنانَ أو كُثْبَانَ ذي سَلَمِ
ألوكة منْ غريبٍ دَارُهُ قدم ... مَرْمَاهُ لا صَدَدٌ منها ولا أمَمِ
أنِّي بأنْدُلُسٍ آوِي إلى كَنَفٍ ... للمَجْدِ رَحْبٍ وظِلٍّ للعُلاَ عَمَمِ
وأنَّ غرْناطةَ الغَرَّا حَلَلْتُ بها ... فصرتُ من رَيْبِ هذا الدَّهْر في حَرَمِ
ليستْ لأخْرى فلا ربْعٌ بها وجبا ... رهط وأخفرَ ما للمَجْد منْ ذِمَمِ
وأنكرَتْنِي مَغانيها وما عُرِفَتْ ... إلا بقوْمي في أيَّامِنَا القدمِ
لولا المُغَرَّبُ من آل النَّبِيِّ بها ... وهنَّ ما بين من طيبٍ ومنْ كَرِمِ
وفِتْيَةٍ من بني الزهْراء قدْ كرُموا ... لهمْ أواصِرُ منْ وُدٍّ ومنْ رَحِمِ
لقلتُ: لا جَادَها صوْبُ الحَيَا أبَدًا ... إلا بِنَاقِعِ سُمٍّ أوْ عَبِيطِ دَمِ
ليسفحنَّ عليْها الدمع منْ جَزَعٍ ... يومًا ولا أقْرَعَنَّ السِّنَّ مِنْ نَدَمِ
ما ضَرَّني أنْ نَبَا بِي أوْ نَبَا وَطَنِي ... منها ولي شَرَفُ البَطْحاءِ والحَرَمِ[194]

---

(193) محمد بن شريفة، «من منافرات العدوتين: نص جديد،» مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط)، العدد 1 (1977)، ص 13، نقلًا عن: حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1967)، ص 576.

(194) النباهي، ص 175.

من العجيب - في هذا الصدد - أن محمد الحجوي - وهو متخصص بالسبتي - قدّم قراءةً لهذا النص، تخالف - تمامًا - مَنْطوقه ومَفهومَه، حيث جَعَله في الحنين إلى وطنه، والتبَرُّم من غرناطة التي يضيق بالغربة المُمِضَّةِ فيها، حتى ليَدْعُو عليْها بمَطَرِ السَّوءِ من نَاقعِ السُّمِّ وعَبيطِ الدَّم، بدلَ السُّقْيَا بماءِ غدقٍ نافع غير ضار[195].

حرصتُ على أن أُورد النص بكامله، ومن حيث أخذه الحجوى أيضًا، ليكون القارئ على بصيرة من أن هذه القصيدة تتضمن كل الرضى عن الوطن الأندلسي الجديد، وتصبُّ جامَ غضبها ولعناتها على الوطن المغربي القديم، فهو بعْدَ حديثه المُحْتَفِي بالأندلس التي أرحبت له كنفًا من المَجْدِ والعُلى، وغرناطة التي بَوَّأَتْهُ في حرم آمن، يَنْصَرِفُ إلى بَرِّ العُدْوَةِ، قائلًا: «ليست لأخرى»، وهكذا يضع بين البَرَّيْن برزخًا لا يبغيان، إلا أننا في الحقيقة لم نتبين هل يعني سبتة أم يعني فاس؟ فالخطاب مُفْتَتَح القصيدة موجّه إلى سبتة وأهلها، ولكن هذه «الأخرى» التي أخفرت للمجد كل الرحم، وأنكرتْه مغانيها التي ما عُرفتْ قدمًا إلا بفضل آبائه، يحتمل أيضًا أن تكون فاس، ويشفع لهذا التوجيه قوله «لولا المغرّب من آل النبي»، فأكبر ظني أنه يحيل على إدريس الأكبر (ت 177هـ/ 793م) الذي فرَّ من العباسيين حتى استقر به النوى في فاس، علما بأن أبا القاسم إدريسي، وهؤلاء أجداده الأولون، فكيف يقلب الحجوي الآية ويجعل غضب السبتي على وطنه المغربي حنينًا، ورضاه على مهاجَره الأندلسي تبرمًا ولعنة؟ لن أفتش في النيات، ولكني أؤكد - مطمئنًا - أن قراءة الحجوي - مع كامل الاحترام - معكوسة.

هنا لا بد من أن أشير إلى أن احتفاء الأندلس بعلماء بر العدوة مشروط ببراعة هؤلاء فحسب، وقدرتهم على فرض أنفسهم في معترك المنافسة العلمية التي لا يصمد في حلباتها إلا المبرّزون، أمثال أبي القاسم الشريف السبتي الغرناطي الذي انبهر بمهجره الأندلسي الحافل، حتى قذف بني جلدته بشواظ

(195) محمد الحجوي، أبو القاسم الشريف السبتي، 697/ 760 هـ: حياته وآثاره الأدبية، اللغوية والبلاغية (القنيطرة: محمد الحجوي، 1996)، ص 26 - 27.

لعناته، من وراء العُدْوَة الأخرى، لسبب بسيط هو أنه لم يجد بينهم من التكريم ما وجده في الأندلس.

قبل هذا السبتي ضجت الأندلس إجلالًا لعظمة سَبْتِيٍّ آخر، هو القاضي عياض الذي يقول عنه أحمد بن خاتمة الأنصاري: إنه «كان - بالجملة - جمال العصر، ومفخر الأفق، وينبوع المعرفة، ومعدن الإفادة، وإذا عُدَّتْ رجالاتُ المغرب - فضلًا عن الأندلس - بحسب منهم صدرًا»[196].

يعلق المقري على هذا الاعتراف الجميل بقوله: «إنما يَعرِفُ الفَضْلَ، لأهْلِ الفَضْلِ، أهْلُ الفَضْلِ»[197].

هذا ينفي ظنة الحسد القبيح عن الأندلس، ووصمة الروح الإقصائية، حيث قال أبو الحسن بن السراج للقاضي عياض «وقد أراد الرحلة إلى بعض الأشياخ: لهو أحوج إليك، منك إليه»[198]، وإذا كان القاضي أبو عبد الله بن حمدين يقول له «وقت رحلته إليه: وحقي يا أبا الفضل إن كنت قد تركت في المغرب مثلك؟»[199]، فإن أبا محمد بن أبي جعفر لا ينفي أن يكون القاضي عياض ترك في المغرب نظيرًا له، ولكنه متأكد أنه «ما وصل إليهم من المغرب مثله»[200].

على الرغم من ذلك كله، لم يخل انبهار الأندلسيين بعبقرية هذا العالِم الأجل من لَمْزٍ لسبتة مسقط رأسه، إذ يروي أبو البركات ابن الحاج البلفيقي (ت 774هـ/ 1372م) أنه «لما قدم أبو الفضل عياض على قرطبة، ولقي القاضي أبا الوليد بن رشد، ورأى نبله، وفضل ذكائه، قال: عجبًا لرجل ينشأ في البلاد البحرية، على أكل السمك، من أين يكون له هذا النبل؟ قال: فبلغ كلام القاضي أبا الفضل، فقال: والله ما أكلت سمكا منذ عقلت»[201].

---

(196) المقري، أزهار الرياض، ج 3، ص 21.

(197) المصدر نفسه، ج 3، ص 21.

(198) المصدر نفسه، ج 3، ص 80.

(199) المصدر نفسه، ج 5، ص 80.

(200) المصدر نفسه، ج 5، ص 80.

(201) المصدر نفسه، ج 5، ص 79.

لعـل هذا ما جعلهم يثبتون له أصلًا أندلسـيًا، على لسـان حفيـده، إذ يقول النباهي عنه: إن «أبا الفضل عياض سكن بمالقة مدة، وتمول بها أملاكًا، وأصله من مدينة بسطة، ذكره حفيده في الجزء الذي صنفه في التعريف به ......»[202].

مهما يكن، فـإن ازدواجية انتمائه بيـن العدوتين معترف بهـا، فقد عدّه ابن خاتمـة صدرًا في علماء وأعلام المغرب والأندلس معًا، كما أنه هو نفسـه حقق ذلك، حين «ألّـف كتابَ جامع التاريخ، فأرْبَى على جميـع المؤلفات، فيه أخبار الملوك بالأندلس والمغرب...»[203].

المهم أن القاضي عياض كان عندما يفارق الأندلس، ممثّلة في قرطبة، إلى وطنه، يفارقها «موجع القلب باكيًا» على الرغم من تنازع هويته بين العدوتين:

رَعَـى اللـهُ جيرانًـا بقرْطبـةَ العُـلا ... وسَـقى رُبَاهَـا بالعُهـود السواكبِ
وحيّـا زمانًـا بينهـمْ قـد أَلِفْتُـه ... طليـقَ المُحَيَّـا مُسْـتَلاَنَ الجوانـبِ
أإخْواننـا باللـه فيهـا تَذَكَّـرُوا ... مَعاهـدَ دَارٍ أوْ مَـوَدَّةَ صَاحِـبِ[204]

أخيرًا ينتهي بنـا المطاف إلى «طرفـة الظريف في أهـل الجزيرة وطريف»، وهي لا تمثّل – في نظري – نصًا مفاضلاتيًا، لأنها لا تُقيمُ مُوازنةً بيْن العُدْوَتَيْن، بقدر مـا تتمَحَّضُ لهجاء مدينتـي الجزيرة الخضراء وطريـف، ومن ثم الأندلس عامـة، في غيـاب أي حديث عـن المغـرب، فقد ارتكـزتْ أساسًـا على وصف الجزيرة الخضراء:

– بالبخـل، بنـاء على انطباع منشـأه الأصلي – إنْ صح – تفـرد كل واحد من ركّاب قـارب عابر بوجبة غذائه، ثـم توطّد هذا الحكـم المزعوم بكون أهل الجزيرة نفسها يبيعون الماء والنار لكل غريب يستسقي أو يقتبس، وحتى لو كان

(202) المقـري، أزهـار الريـاض، ج 3، ص 17. وقد ضج ابن عبد الملك المراكشـي من نسـبة الأندلسـيين أعـلام المغـرب إليهم تعصبـًا. انظر وصفـه لابن الأبـار بذلك، في: أبـو عبد اللـه محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، 2 ج، تقديم وتحقيق وتعليق محمد بن شريفة (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1984)، السفر الثامن، ج 1، ص 157.

(203) المصدر نفسه، ج 4، ص 6.

(204) ابن خاقان، قلائد العقيان، ج 1، ص 234.

غازيًا في سبيل الله، ومن هنا يستخلص أنهم قرية الجدار التي أبتْ أنْ تضيف مُوسَى والخضر عليهما السلام.

- السخرية من الانتماء العربي للأندلسيين من خلال مقارنة الماضي بالحاضر، إذ خَلَفَ من بَعْدِ السَّلَفِ العَرَبِيِّ الصالح خَلْفٌ أضاعوا العروبة، وتركوها انتماء أجْوَفَ لهذه القبيلة أو تلك.

- تغيُّر اللسان العربي، وسريان العُجْمَة فيه، من خلال ظواهر صوتية، مثل المبالغة في الإمالة، التي تحول الناس إلى النيس، والخناس إلى الخنيس، والحمام إلى الحميم، والمال إلى الميل، وكأنَّ صيغة «فعيل» هيمنت على كل الصيغ الصرفية.

- تبَدُّل الأحوال والأزياء والتأثر بالنصارى مظهرًا وسلوكًا.

هذه الموضوعات الأربعة متداخلة أكثر منها متمايزة، من خلال تناولها المنهجي في المقامة، إلا أنها - في مجملها - يمكن أن تختزل في الطعن في مكونات الهوية العربية للأندلس.

هذا ما يجعل «طرفة الظريف» - في تصوري - أدخل في المفاضلات العرقية منها في المفاضلات المكانية، ولذلك فإن لنا عودة إليها ضمن الفصل المعنون بالإنسان.

لكن ما دام الدكتور محمد بن شريفة أول - وربما آخر - من تناول هذه المقامة تقديمًا وتحقيقًا[205]، فإنني استسمح مكانته العلمية الكبيرة في أن يلاحظ الطالب على الأستاذ بعض التماهي مع الكاتب في الأوصاف السلبية التي وصَمَ بها المدينتين، مع أنها لم تكن مسَلَّمَة في الأغلب، ولا خالية من التجنِّي الذي قلّما يسلم منه هذا النوع من الكتابات السجالية، وقد تبدَّى ذلك من خلال حشد ابن شريفة كل ما يعزز أقوال كاتب النص في متن التقديم، وتحييده ما يخالفه كله إلى هوامش التحقيق، أو تغييبه مطلقًا، ومثال ذلك

(205) بن شريفة، «من منافرات العدوتين،» ص 7 وما بعدها.

محاولتـه تعضيد وصف الكاتـب لأهل الجزيـرة بالبخل، وهو مـا عززه وصف ابن سعيد للمجتمع الأندلسـي بالاحتياط في تدبير المعاش، لدرجة ينسب معها إلـى البخل[206]، وهـذه أكبر من أختهـا، لأن الكاتب المجهـول وصف الجزيرة الخضـراء وحدها بذلـك، فعمَّمه ابن شـريفة علـى الأندلس جمعـاء، مغفلًا أن الجزيرة نفسـها - بغضّ النظر عـن الأندلس - لم يكَدْ ابنُ سـعيد نفسـه يترجم أحـدًا من أعلامها فـي «مُغْرِبِهِ» إلا وصفـه بالكرم، إذ قـال إن بعضهم كانت «له أموال طائلـة فأفناها فـي الغبـوق والصبـوح»[207]، وبعضهم لـم يلـق الحجاري «بالجزيرة الخضراء مثله كرمًا ومروءة»[208]، وثالث لقيه ابن سعيد فوجده «خير من يلقى تأنيسًا وبرًا وكرمًا... وقد كان مألفًا ومقصدًا لغرباء الأدب»[209].

أمّا طريف، فقد زج بها كاتب «الطرفة» في العنوان، ربما لضرورة السـجع أساسًا، ثم تجاوزها- عابرًا - إلى الجزيرة الخضراء، نافيًا عنها وصف الخضرة، علـى الرغم ممّا عرفتْ به من كثرة بسـاتينها ومنتزهاتهـا[210]، ونافيًا الطرافة عن طريف، مع أنه ناقض نفسـه، مـن حيث يدري أو لا يـدري، إذ اعترف لها - في السـطور الأولى من النص - بهذه الطرافة المنفية: «فقالـوا لأحدهم: خذْ ورِقنا أيها الرجل الظريف، وسُقْ لنا طرائف طريف، فكان رجوعه بالطرائف والظرف، قبل أن يرتد إلى الطرف، فقلت: إن الرايس صادق، وإنه بالمراسي حاذق»[211].

هـذه الشـهادة الإيجابية ينسـاها الكاتـب ويغفلهـا ابن شـريفة، معتبـرًا أن صاحب المقامة لم تسـتحق منه طريف إلا «سجعات معدودة، كلها دعاء عليها، وهجاء لها، ولقصبتها الحقيرة ورائحتها الكريهة»[212].

---

(206) بن شريفة، «من منافرات العدوتين،» ص 21.

(207) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 245.

(208) المصدر نفسه، ص 247.

(209) المصدر نفسه، ص 248.

(210) ابن سعيد المغربي، ص 243 – 244 (حتى إن مقابرها حسنة في نهاية من الأخذ بالقلوب والفرجة).

(211) بن شريفة، «من منافرات العدوتين،» ص 25.

(212) المصدر نفسه، ص 22.

مستفرغًا جهده في جلب الشواهد، من أقوال المؤرخين والرحالة، المؤكدة لحقارة قصبتها، ونتْنِ رائحتها، من دون أن يتطرق في المتن ولا في الهوامش، هو ولا كاتب المقامة، إلى أن أهم ما حَلّى به ابنُ سعيد جزيرة طريف هو أن «أهلها من كرام الناس، وأحسنهم إقبالًا على الغريب»[213].

ما دام هذا الوصف منافيًا تمامًا لجوهر المقامة وهدفها المنصبّ على هجاء الجزيرتين - والأندلس عمومًا - بالبخل وسوء الضيافة والتجهم للغريب، فربما كان ذلك - بالضبط - هو ما جعل صاحب «الطرفة» ودارسها يتغاضيان عن هذا المعطى الذي لا شك أنه وسعه علمهما، ولكنهما تجاوزا الحديث عن طريف الكريمة، الحسنة الاستقبال للضيوف والغرباء، إلى طريف غير الطريفة، الكريهة الرائحة الملعونة.

إن المقام لا يتسع هنا لأكثر من هذه الإلماعات السريعة، الألصق بجوهر المفاضلة المكانية بين العدوتين.

مهما يكن، يبقى هذا النص - في مجمله - تعبيرًا عن حالة سَأم مُرافِقِي السلطان، من طول مقامه بالجزيرة الخضراء، وهو مقام لا يمكن أن يفَسَّر إلا بأهميتها القصوى، أو جاذبيتها السياحية التي استقطبت الملك المريني[214]، حتى خاف مرافقوه أن يستوطنها، فلا يعود إلى كرسي ملكه، وفي ذلك ترجيح تفضيلي بين العدوتين، أو بين أهم عواصم المغرب، وهذه الجزيرة الحقيرة اللئيمة في زعم الكاتب.

هنا يقتضي السياق الإلماع إلى أن الأندلسيين ربما كانوا أكثر تشبثًا بأوطانهم، وحنينًا إليها، مهما كانت دواعي التنقل عنها، لأنهم ينظرون إلى الأندلس باعتبارها فردوسًا حقيقيًا فوق الأرض، ويحاجّون في ذلك حتى الملوك المرينيين أنفسهم، إذ «حكي أن الخليلي لما قدِمَ من الأندلس رسولًا

---

(213) ابن سعيد المغربي، ج 1، ص 242.

(214) انظر مدى أهميتها الاستراتيجية، وجاذبيتها في: المقري، أزهار الرياض، ج 4، ص 72 - 73.

إلى السلطان المغربي أبي عنان فارس ابن السلطان أبي الحسن المريني، أنشد بحضرة السلطان - كالمفتخر ببلاد الأندلس - أبيات ابن خفاجة:

يا أَهْلَ أَنْدَلُسٍ للـه دَرُّكـمُ ماءٌ وظِـلٌّ وأشـجارٌ وأَنْهـارُ
ما جَنَّـةُ الخُلْـدِ إِلاَّ فـي دِياركـمُ ولـو تَخَيَّـرْتُ هـذي كنْـتُ أخْتَـارُ

فقال السلطان أبو عنان: كذب هذا الشاعر، يشير إلى أنه جعلها «جنة الخلد»، وأنه لو خير لاختارها على ما في الآخرة، وهذا خروج عن ربقة الدين، ولا أقل من الكذب والإغراق، وإن جرت عادة الشعراء بذلك الإطلاق.

فقال الخليلي: «بل صدق الشاعر، لأنها موطن جهاد، ومقارعة للعدو وجلاد، والنبي صلى الله عليه وسلم الرؤوف، الودود الرحيم العطوف، يقول: (الجنة تحت ظلال السيوف)، فاستحسن منه هذا الكلام، ورفع عن قائل الأبيات المَلام، وأجزل صلته ورفع منزلته.

ولعمري إن هذا الجواب لجدير بالصواب، وهكذا ينبغي أن تكون رُسُلُ المُلوك في الافتنان، رَوَّحَ الله تعالى أرواحَ الجميع في الجِنان»[215].

على هذه الشاكلة احتج ابن خاتمة على صديقه ابن الخطيب، حين هاجر من الأندلس إلى المغرب قائلًا: «إنه ما فارق ذوو الأرحام، وأولو الأحلام، مواطنَ استقرارهم، وأماكنَ قرارهم، إلا برغمهم واضطرارهم، واستبدال دار خير من ديارهم»[216]. «فمتى توازن الأندلس بالمغرب، أو يعوض عنها إلا بمكة أو يثرب؟ ما تحت أديمها أشلاء أولياء وعُبّاد، وما فوقه مرابط جهاد، ومعاقد ألوية في سبيل الله ومضرب أوتاد»[217].

ردّ عليه ابن الخطيب مزكيًا ما ذهب إليه «وأما تفضيله هذا الوطن على غيره... حتى لا يفضله إلا أحد الحرمين، فحق بريء من المَيْن، ولكني للحَرَمَيْن جَنَحْت»[218].

(215) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 681.
(216) بن منصور، مج 4، ص 369.
(217) المصدر نفسه، مج 4، ص 763.
(218) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 270.

إذا كانت هذه الخطابات تعزف على وتر الدين مسوغًا لتفضيل الأندلس والتعلق بها، فإن هناك خطابات ترتبط بها روحيًا وجماليًا، حيث نجد أن أبا عمران موسى بن سعيد عندما دعاه أبو يحيى صاحب سبتة، لمّا استوزره مستنصر بني عبد المؤمن، يُرَغِّبُهُ في النقلة من الأندلس إلى مراكش، فكان في تضاعيف جوابه: «وبعد هذا فكيف أفارق الأندلس؟ وقد علم سيدي أنها جنة الدنيا، بما حباها الله به من اعتدال الهواء، وعذوبة الماء، وكثافة الأفياء، وأن الإنسان فيها لا يبرح قرة عين، وقرارة نفس.

هِيَ الأرْضُ لا وِرْدٌ لديْها مُكَدَّرٌ ولا ظِلَّ مَقْصورٌ ولا رَوْضَ مُجْدِبُ

أفقٌ صقيل، وبساط مديدٌ، وماءٌ سائحٌ، وطيرٌ مُتَرَنِّمٌ، فكيف يعدلُ الأديبُ عن أرض على هذه الصفة؟! فيا سموءل الوفاء، ويا حاتم السماح، ... كَمِّلْ لمنْ أمَّلَكَ النعْمَةَ بترْكِهِ في وطنِه، غيرِ مُكَدَّرِ الخاطِرِ بالتَّحَرُّكِ من مَعْدنِه»[219]. فهذا الأندلسي تتبرَّجُ حاضرةُ المَغرب العُظمى، إغراءً له بالقدُوم إليها، وهو ينغرسُ في فردوسه، مشفقًا من مفارقته، مهما عرضت عليه مراكش. فأبو عمران بن سعيد (ت 573هـ/ 1177م) - والد الأديب المؤرخ الأندلسي المشهور - يتماشى هنا مع الشريف السبتي الغرناطي الآنف، من حيث أن كلًا منهما فضّل البقاء في الأندلس على العبور إلى العدوة، إلا أن الفارق بينهما كبير جدًا، من حيث إن الأول متشبث بوطنه، على الرغم من أن سلطات البَرِّ الآخر تُغْريه بالمجيء إلى أمِّ حَواضرها، بما لذلك من جاذبية، بينما الثاني يتشبث بمهاجَره الأندلسي، لاعنًا وطنه الذي تركه غير آسف، وهو أيضًا يخضع لإغراء الأندلس، في مقابل نكران قومه ومسقط رأسه.

يعتبر موسى بن سعيد - بلا مواربة - أن مفارقته للأندلس مدعاة لتكدر الخاطر، وحتى لو كانت - هذه المفارقة - إلى أمِّ العواصم يومئذ، ومركز استقطاب كل طامح إلى المجد والثراء.

مع كل ما تقدَّم بقي صوت الوصل بين العُدْوَتَيْن طاغيًا على صوت الفصل

(219) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 170 - 171.

بينهما، حيث استبدت الغربة بأبي بكر عيسى ابن الوكيل اليابري، حين كان - تحت ظل الدولة المرابطية - يشعر بتمزقه بين العدوتين - بلا ترجيح:

غريبٌ بأقصَى الغرْب فرّقَ قلبهُ فآوتْ سَلاَ فِرْقًا ويَابِرَةٌ فِرْقا[220]

مهما وصل تجاذب الفضل بين العدوتين، فإن الخلاصة الأقرب إلى الإنصاف بينهما هي أن الأندلس كانت على العموم أستاذة المغرب في المجال المعرفي والإبداعي والحضاري، وأن المغرب كان حامي الأندلس عسكريًا وسياسيًا، وهكذا ظلت «العلاقات الثقافية والفكرية والسياسية دائمة الاتصال بين المغرب والأندلس، فكان المغرب يجود بأمواله ورجاله للدفاع عن الأندلس، كما كانت الأندلس تبذل من فكرها وثقافة رجالها لإثراء الحضارة المغربية، ولم ينقطع رجال العلم والأدب عن الصدور والورود على حواضر مراكش وفاس وغرناطة وتلمسان وسوس»[221].

كذلك رجال السياسة وقواد الجيوش، حتى أن ابن الخطيب الذي سبق أن رجَّح كفة مالقة (الأندلس)، على سبتة (المغرب)، يعترف في إحدى رسائل الملوك النصريين إلى المرينيين، قائلًا: «ولا شك عند عاقل أنكم إن تخلتْ عُدْوَةُ تأميلكم، أو أعرضتم عن ذلك الوطن استولتْ عليه يَدُ عَدُوِّه»[222]. ثم يترجم ذلك شعرًا، مخاطبًا أبا عنان المريني، في إحدى سفاراته بين العدوتين:

خليفةَ الله سَاعَدَ القَدَرُ عُلاكَ ما لاحَ في الدُّجَى القَمَرُ
والناسُ طُرًّا بأرْض أنْدُلُس لولاكَ ما أوْطَنُوا ولا عَمَرُوا
وجُمْلَةُ الأمْرِ أنَّهُ وَطَنٌ في غَيْرِ عَلْيَاكَ مَا لَهُ وَطَرُ
ومُنْ بِهِ مُذْ وَصَلْتَ حَبْلَهمُ ما جَحَدُوا نِعْمَةً ولا كَفَرُوا
وقدْ أهَمَتْهمْ بأنفسهمُ فوجَّهُوني إليْكَ وانْتَظَرُوا[223]

---

(220) ابن عبد الملك المراكشي، السفر 8، ج 1، ص 183.

(221) الحسين العربي رحمون، «أدباء الأندلس وإسهاماتهم وتأثيرهم في الحركة الأدبية العربية خلال القرنين السابع والثامن الهجريين،» ورقة قدمت إلى: الأندلس: قرون من التقلبات والعطاءات، الأعمال المحكمة؛ 10 (الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1993)، ص 201.

(222) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 66.

(223) ابن الخطيب، الإحاطة، ج 2، ص 6، والمقري، نفح الطيب، ج 5، ص 99.

رابعًا: المدن الأندلسية: تغاير وتناظر

بعدما وضعت الأندلس نفسها في كفة المفاضلة مع المشرق العربي تحقيقًا للذات في أقصى أفقها، وحاورت من جاورت من عدوتي البر: المغربية في جنوبها، والتونسية في شرقها، ها هي الآن تتحول من حوار الجوار إلى حوار الذات، نازعة إلى المفاضلات الداخلية بين المدن الأندلسية نفسها، مُغَيِّرَةً خطابها من نبْرة ضمير الأنا الجمعي «الأندلس» في مواجهة الآخر، إلى انتحال ضمير المفرد، حيث تتكلم كل مدينة أندلسية باسمها، منازعةً أختها لواءَ الفضْل، فهُنا يتشظَّى الانتماء الأندلسي الكبير، إلى ذراته الإقليمية، ونزعاته الجهوية، ويتلون الأندلسي، بنسبة القرطبي أو الإشبيلي أو المرسي، أو البلنسي أو السرقسطي، أو الجياني....

يبدو أن هذه النسبة إلى المدن الأندلسية تتقمص الانتماء العرقي، حيث يعتبر - في بعض الخطابات - أن علاقة الأندلسي بمدينته علاقة قبَلية أكثر منها مُواطنَة مَكانية عادية؛ فابن بسام يقول: إن منذر بن يحيى التجيبي (ت 430هـ/ 1039م) - في غدره بهشام المخلوع - «باع دماء عشيرته أهل قرطبة مجانًا باطلًا بلا ثمن»[224]. ويقول: إن ابن زيدون «اتصل خبر هلكه بعشيرته أهل قرطبة فتناعَوْهُ، وسِيئُوا لفَقْدِهِ... إذْ كان منهم، متعصبًا لهم... وليجةَ خيْرٍ بينهم وبين سلطانهم»[225].

يتجلى هذا التعصب للانتماء المكاني أيضًا لدى العبَّادِيِّينَ مع من ينتمي إلى إشبيلية، مثل أبي القاسم بن مرزقان، شاعر المعتمد المقتول يوم سقوط ملكه (484هـ/ 1091م)، كان «في مَنْ مَتَّ إليهم بقديم جوار، لا ببارع أشعار.... وكان في بني عباد عجب بكثرة عددهم، وعصبية لأهل بلدهم»[226].

---

(224) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 112.

(225) المصدر نفسه، ج 1، ص 261.

(226) المصدر نفسه، ج 2، ص 285.

قد يتوسَّعُ الانتماء الأندلسيُّ من المدينة إلى الجهة، فيتنازَع شرْقُ الأندلس وغربُها وموسطتُها شَـرَفَ هذا الانتماء. وعلى أساس هذا التقسيم الإقليمي بَنَى بعْـض كتَّاب الأندلـس مَنْهَجِيات مؤلَّفاتهم، مثل ابن بسـام فـي «ذخيرته»، وابن سـعيد في «مُغْربه»، مُراعاةً لتحيّز كل أهْلِ منطقة إلى أفقها، حتى ليشـعر بالغربة حيـن يفارق أحد هـذه الأقاليـم إلى بعضهـا، فهذا ابـن زيدون - حيـن نزل في بلنسية - يجأر بالحنين إلى الغرب، معتبرًا نفسه غريبًا في شرق الأندلس[227].

فـي المقابـل يهتـف أبـو الحسـين محمد بـن أحمـد بـن جبيـر الكناني - شـوقًا - حيـن لاحت له جبـال دانية خـلال عودته من إحـدى رحلاتـه الحَجِّيَّة المشـهورة[228]. وقـد صـرَّح فـي نـص آخـر بتفضيـل شـرق الأندلـس علـى غربهـا، مفلسـفًا لعبـة الجهـات فـي تلوناتهـا الفلكيـة[229]. كمـا أن المعتضـد بن عبـاد فضّـل الغـرب، حين اسـتدعى أبـا عمر يوسـف بن عبـد البـر النمري (ت 463هـ/ 1071م)، شـارحًا له شوقه إلى ملاقاته، «انجذابًا إلى العلم ورغبة فيه، ومنافسة في قضاء حقوق حامليه»، قائلًا: «... فاجعلْ بفضلكَ للغرب منك نصيب الشرق، فهو أولى بك وأحق»[230].

على الرغم مـن قوة آصرة الانتماء إلـى المكان في الأندلـس، والتحيز له، فإن مؤرخي هـذا الصقع كانوا- أحيانًا - يشـعرون بتجـاذب الانتماء بين مكان المَوْلِـد، ومكـان المَوْجِـد، فتلقاهم - تـارة - يرجِّحون نسـبة المُترْجَـم له إلى مسْـقط رأسـه، اسـتصحابًا للأصل[231]. في مقابل هذا، نجدهم - تارة أخرى -

---

(227) ابن خاقان، قلائد العقيان، ج 2، ص 229، وابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 230.

غـريب بأرض الشـرق يشـكر للصبا ... تحمـلـها منه السـلام إلى الغـرب

(228) محمد عبد الله عنان، تراجم إسلامية: شرقية وأندلسية، ط 2 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1970)، ص 337:

لي نـحو أرض المـنى من شرق أندلس ... شـوق يؤلـف بيـن الماء والقبس

(229) الغبريني، ص 80:

لا يسـتوي شـرق البـلاد وغـربهـا ... الشـرق حـاز الفـضـل بـاستحقاق

(230) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 88.

(231) المصـدر نفسـه، ج 2، ص 115: مثـل ترجمة ابن بسـام للباجي في أدبـاء غرب الأندلس =

يرجِّحون نسبة المترجَم له إلى مكان شُهْرَته، اعتبارًا لقاعدة أن «المرء من حيث يوجد لا من حيث يولد»[232].

ما لا شك فيه أن فطرة الإنسان تنزع به دائمًا إلى التعلق بمسقط رأسه، باعتبار «أن الوطن محبوب، والمنشأ مألوف، واللبيب يحِنُّ إلى وطنه، حنين النجيب، والكريم لا يجفو أرضًا بها قوابلُه، ولا ينسى بلدًا بها مراضعه»[233].

في ضوء هذا اعتبر ابن زيدون - صاحب هذه الجُمَلِ - أن «الجَلاءُ أخُ (أخو) القتْل، والغُرْبَة أحَدُ السَّبَاءَيْن... وقد هَجَرْتُ الأرْضَ التي هي ظِئْرِي، والدارَ التي كانتْ مَهْدِي» [234].

إلا أن النظرة المثالية في فلسفة المواطنة، سرعان ما تتحول - تحت إكراه الواقع - إلى علاقة فصْل، أكثرَ منها عَلاقة وصْل، ولا سيما حين ينبو هذا الوطن بأبنائه، ويتنكر لهم، علمًا بأن لا قيمة لمكان لا يوفر مكانة لصاحبه، ولذلك قال محيي الدين بن عربي إن «المكان الذي لا يؤنِّث، لا يعوّل عليه»[235].

هكذا يسوِّغ ابن زيدون هجرته لوطنه، قائلًا: «فنظرتُ في مفارقة الوطن، والبين عن الأحبة، فتبَيَّنَ لي أنَّ إيحاشَ نفسي بإيناس أهْلي، وقطعَها في صِلة وَطَني، غبنٌ في الرأي، وخَوَرٌ في العزْم، ووجَدْتُ الحُرَّ ينامُ على الثكْل، ولا ينامُ على الذل، وأذِنْتُ إلى قولهم، 'ليس بينك وبين البلاد نسب، فخيرها ما حملك'، 'وإذا نبا بك منزل فتحول'، ولم أستغرب أن أُسامَ مثل هذا الخسْف في مسقط رأسي، ومَعَقِّ تمَائِمي.... فقديمًا ضاع المرء الفاضل في وطنه»[236].

على ذكر استباحة مفارقة الوطن، إذا ضاق بأبنائه والسير في مناكب

= استصحابًا لباجيته، على الرغم من أن شهرته في الشرق.

(232) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 284: مثل ترجمة ابن بسام لابن وهبون المرسي «مع أهل إشبيلية لأنها بيت شرفه المشهور».

(233) المصدر نفسه، ج 1، ص 211.

(234) المصدر نفسه، ج 1، ص 258 - 259.

(235) ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 198.

(236) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 255.

الأرض، يبدو أن الإنسان الأندلسي، على الرغم من عشقه لمسقط رأسه وإعجابه الشديد به فردوسًا أرضيًا ينافس به الفردوس العلوي، فإنه كان يدمن الرحلة خارجه وداخله متعبدًا لله بالحج أو الجهاد، أو طالبًا للرزق، تجارة، أو ساعيًا وراء العمل والجاه، أو باحثًا عن مأمن في لحظات الخوف، أو متمتعًا بالجمال، عبر صولاته وجولاته في منازه الطبيعة المتنوعة المفاتن.

إلا أن الأندلسي - مع ذلك - كان يحمل وطنه ملء جوانحه، مهما طَوَّحَتْ به أحوال الحياة، ويتمثّل له مِلْءَ عينيه أينما ولّى وجهه، وهذا ما يجعله يستبطن دائمًا نسق المفاضلة بين الأمكنة، خلال رحلاته داخل الأندلس وخارجها، جاعلًا مسقط رأسه قطب تلك المفاضلة.

من هنا نفهم الخلفية الحقيقية لذلك النمط الذي راج في أوساط كُتّاب الأندلس، عبر مختلف حِقَبها التاريخية، ابتداءً من عصر الطوائف، حين كتب أبو عبد الله محمد بن مسلم الداني رسالته «طي المراحل»، واصفًا بعض محطات رحلته من دانية في شرق الأندلس إلى إشبيلية عاصمة بني عباد[237].

تابعه عبد الرحمن ابن مغاور الشاطبي، وهو مخضرم بين عهدي المرابطين والموحدين، حيث كتب رسالته «ذكر المراحل». ولعل من طريف الصُّدَفِ أنها ترسم «الاتجاه المعاكس» لرحلة سلفه ابن مسلم، إذ ينطلق ابن مغاور من إشبيلية منتهى رحلة ذلك، باتجاه الشرق، إلى شاطبة مدينته الأثيرة[238]. ثم تابع ابنَ مغاور الشاطبي تلميذُه أبو بحر التجيبي في رسائله الكثيرة التي أفرد لها مؤلَّفًا سماه: كتاب الرحلة، ولم يبق منه في يد الزمن إلا رسالتان: «الارتحال والتعريس»، و«عنوان التصريح، عن الود الصريح، وميزان التصحيح، للعهد الصحيح». تمثّل الأولى رحلة نزهة قام بها أبو بحر مع بعض أصدقائه من مرسية، مسقط رأسه، إلى أهم مناطق الشرق الأندلسي[239]. أمّا الأخرى، فهي

(237) انظر نص الرسالة، في: ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 272 - 284.

(238) انظر نص الرسالة، في: محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن مغاور الشاطبي: حياته وآثاره ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1994)، ص 137 - 183.

(239) المصدر نفسه، ص 171 - 184.

ترصد مساره من الجزيرة الخضراء إلى مرسية وطنه الأم أيضًا[240]. وقد عززهما بثالثة، يتداخل مسار رحلتها، وبعض محطاتها مع «الارتحال والتعريس»[241]، وهو ما يعني أنها ربما تكون مجرد نسخة منها.

«حذا حذو ابن مغاور وأبي بحر كاتب من الطبقة التي جاءت بعدهما، وهو أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، فله رسالة، وصف فيها تنقلاته في شرق الأندلس، بين مرسية وبرشانة، وبسطة، وذلك من أجل مهمة رسمية كلف بها»[242].

يمكن أن نضيف إلى هذا المنحى، ما قام به حازم القرطاجني من عرض مدن الشرق الأندلسي في مقصورته، عبر استرجاع شريط ذكرياته[243]. ثم جاء ابن الخطيب في العهد النصري، بأخرة من تاريخ الدولة الأندلسية، ليُشبع هذا الموضوع تناولًا، ويقنّنه فنيًا، ومن أشهر ما كتب في ذلك رسالة سمّاها: «خطرة الطيف في رحلة الشتاء والصيف»، ورسالة: «معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار»[244]، وهذه أقرب إلى المقامات منها إلى الرسائل[245].

هذه النصوص كلها تدخل في سياق المفاضلة الخجولة، باعتبارها تصف المراحل، مقارنة بينها، مادحة هنا، وقادحة هناك، راصدةً مختلف جوانب الحياة فيها، مركزة على السكان أخلاقًا ومعرفة وإبداعًا، منوهة بالوضع الاقتصادي والسياسي، والخصائص الجغرافية، والمآثر التاريخية، إلا أن ابن الخطيب اعتمد في «معيار الاختيار» أسلوب المدح والذم، لكل مرحلة على حدة، مقررًا إيجابياتها، معقبًا بسلبياتها، أو العكس أحيانًا، متبعًا آلية الإثبات

(240) بن شريفة، ابن مغاور الشاطبي، ص 149 - 171.

(241) المصدر نفسه، ص 195 - 198.

(242) محمد بن شريفة، أبو المطرّف أحمد بن عميرة المخزومي: حياته وآثاره (الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، 1966)، ص 216، وابن مغاور الشاطبي، ص 94.

(243) القرطاجني، ص 65.

(244) انظر: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، دراسة وترجمة إسبانية للنص العربي محمد كمال شبانة (المغرب: المعهد الجامعي للبحث العلمي، 1977).

(245) بن شريفة، ابن مغاور الشاطبي، ص 94.

ثم النفي بالاستثناء، فكل مدينة لها كذا وكذا من المواصفات، إلا أنها عليها - أيضًا - كذا وكذا من المآخذ أيضاً.

هكذا يلاحَظ أن هذه الرحلات التي أدمنها الأندلسيون تقليدًا متبعًا كانت تقدم ثقافة إضافية في مسالك الأندلس، كما أنها كانت تركز على بعض المدن والحصون الأقل شهرة، من دون أن تنسى أمهات الحواضر، في مدار حركتها.

هنا لا بد من أن أنبّه على أن كلًّا من أبطال هذه المدونة - باستثناء ابن الخطيب - كانوا ينتمون إلى شرق الأندلس، منه ينطلقون، وإليه يعودون، وهي ملاحظة - في اعتقادي - تسترعي الانتباه، بغية وجود تفسير لها.

إذا كان تقسيم الأندلس إلى شرق وغرب وموسطة، قد ترسخ تصنيفًا لدى متناولي هذه الجزيرة، كما أسلفنا، فإن ذلك لم يطغ على تَوَهُّجِ أُمَّهَاتِ المُدُنِ الأندلسية، حيث كان لكل إقليم من هذه الأقاليم الثلاثة، مدينَة أو مدن تمثِّلٍ مركز عاصمته، وأم قُرَاهُ، وهو ما يعني أن روح المفاضلة ظلت تندس خلف كلِّ تصنيف أندلسي، إقليميًّا أكان أم مدينيًّا.

لعلَّ حضور هذه العواصم المتعددة داخل الأقاليم الأندلسية، ونزوعَ كلٍّ منها إلى الاستقلال بذاته، وتَعَصُّب أبنائها لها، وتَضَخُّم أنانيتهم الخصوصية، كل ذلك هو ما جعل التأريخ الأندلسي يتجاوز - مبكرًا - رؤيته الوطنية الأندلسية في شموليتها، ليُفْرِد أَبْنَاءُ كلِّ مدينة حاضرتَهم بتآليف خاصة، إحساسًا بانتماء ذاتي يربطهم بها، أكثر من غيرها، داخل وطنهم الكبير.

ظلَّ نمطا الكتب العامة في شأن الأندلس في مشمولها، والكتب المفردة في مختلف حواضرها، متوازيَيْن في سيرورة حركة التأليف الأندلسي، حيث كان النمط الأول ينبثق من إحساس الأندلس بذاتها تجاه الآخر، المشرقي أساسًا، بينما جاء النمط الثاني من التأليف الأندلسي استجابة لشعور مدن الأندلس بذاتها في مقابل أخواتها[246].

---

(246) انظر في شأن هذه المؤلفات: ابن حزم، ابن سعيد المغربي والشقندي، فضائل الأندلس، ملحقاته وفهارسه.

إذا كانت هذه المؤلفات الأندلسية المفقودة - في أغلبها - متمحورة حول مدن بذاتها، مركزة على خصائصها المكانية ووقائعها التاريخية، ومآثرها العمرانية، ومنجزاتها العلمية والإبداعية، فإن أصحابها - بحسب ما يستوحى من عناوين مفقودها ومضامين موجودها - يبرزون فضائل مدنهم، غير واضعين إياها في سياق مفاضلة صريحة مع مدن أخرى.

مع ذلك، فإن هناك مؤلفات أخرى عن مدن أندلسية، تصرِّح عناوينها بتفْضِيلها مطلقًا على جميع البلدان، مثل: رسالة «طراد الجياد في الميدان، وتنازل اللدات والأخدان، في تنفيق مرسية على غيرها من البلدان»، لأبي بحر التجيبي[247].

أمّا ابن السراج الأنصاري، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن رويبل، فكَفْكَفَ - قليلًا - من غلواء إطلاق أحكام التفضيل على عواهنها، حيث عنون كتابه السر المذاع في تفضيل غرناطة على كثير من البقاع[248].

ختامًا يأتي ابن خاتمة ليُطلق الحكم بتفضيل مدينته، إلا أنه حصر ذلك داخل الأندلس، معنونًا رسالته «مزية المرية على غيرها من البلاد الأندلسية»[249].

ما دامت جميع هذه المدونة المرصودة - حتى الآن - موجودها غير صريح في المفاضلة، وصريحها لا يزال مفقودًا، فإننا لم نسطر ما تقدم إلا تمهيدًا للمدونة المتمحضة للمفاضلة الصريحة بين المدن الأندلسية، حيث سنلاحظ مرة أخرى أن الشرق الأندلسي استأثر بنصيب الأسد هنا، خصوصًا كُتَّابه الآنفي الذكر، إذ يبدو أن مُفَجِّرَ شرارة هذه المفاضلة هو أبو محمد عبد الرحمن المكناسي المرسي الذي كتب رسالة فاضل فيها بين مرسية وشاطبة، منحازًا إلى الأولى، باعتبارها مسقط رأسه. وعلى الرغم من فقدان

(247) انظر: ابن الخطيب، الإحاطة، ج 3، ص 354، وبن شريفة، أديب الأندلس، ص 106.
(248) المصدر نفسه، ج 3، ص 161.
(249) المصدر نفسه، ج 1، ص 91.

هـذه الرسـالة المفجـرة زلـزال المفاضلات فـي شـرق الأندلس، فـإن ضرباتها الارتدادية وجدت على لسان ابن مغاور الشاطبي الذي انتصر لمدينته، فرد على المكناسـي، وإذا كان أبو بحر انحاز إلى الأخير في تفضيل مرسـية وطنهما معًا، فإن ابن مغاور هو الآخر وجد من يواصل دفاعه عن شاطبة، وهو الكاتب الكبير أبو المطـرف بن عميرة المخزومي الـذي ولي قضاء شـاطبة، والذي يتحدر من جزيرة شُقر، إحدى ضواحيها[250].

أخيـرًا ينتهي بنـا المطاف فـي مفاضلة المدن الأندلسـية إلـى أهم نص في هذا السـياق، ألا وهو رسـالة أبـي بحر التي خصصهـا للمفاضلـة الصريحة بين ستٍّ مدن من أمَّهات الحواضر الأندلسـية، ممثّلة لـغربها وسطها وشرقها، هي: إشـبيلية وقرطبة وغرناطة ومالقة ومرسـية وبلنسـية، مانحًا هذه المفاضلة روحًا سياسـية، حيث جعل عواصم الأندلس تتغاير كالضرائر الحسان، وتتنافس على احتضان الأمير الموحدي أبي زيد عبد الرحمن بن يوسف بن عبد المؤمن.

شـخصيًا أرجّح عنـوان التغاير الـذي وضعه إحسـان عباس لهذه الرسـالة عبر تحقيقه لنفح الطيب[251]، على ما سـمّاه محمد بن شـريفة «أدبيات المعايرة بالعيـن المهملة»[252]. ومع أن لكلٍّ من التغايـر والتعاير وجاهته، فإن «المعايرة» بالعين المهملة أنسب لسياق المفاخرة الحادة التي تجنح إلى تعيير بعض المدن لبعـض، كما مر بنا من مهاترات بين شـاطبة ومرسـية، بينما المغايرة أنسـب في هـذه الرسـالة بالـذات وجوها العـام، هذا مـع العلم أن أبا بحر نفسـه اسـتخدم «المغايرة» في شعره حين قال:

فيا زنقات الحسـن هـل فيك نظرة	منِ الجرف الأعلى على السكة الغرا
فانظـر مـن هـذي لتلـك كأنمـا	«أغِيرُ» إذا غازلتها أختها الأخرى[253]

---

(250) بـن شـريفة: ابن مغـاور الشـاطبي، ص 231 ومـا بعدها؛ أديـب الأندلـس، ص 219 وما بعدها، وأبو المطرّف أحمد بن عميرة المخزومي، ص 103 – 104.

(251) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 170.

(252) بن شريفة، ابن مغاور الشاطبي، ص 31.

(253) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 107.

هكذا نجد هنا كل عاصمة أندلسية تغار من الأخرى، إن اسْتحْوَذتْ دونها على كرسي هذا الأمير الموحدي الذي بلغ من عدالته وحسن سياسته ومحبة الرعية لـه أن أصبحت تتنافس عليه، والبلاد تقترع على تَمَلُّكِه لها. ومن هنا يفتح أبو بحر باب المحاورة بين تلك المدن، قائلًا: «ولما تخاصمتْ فيك من الأندلس الأمصار، وطال بها الوقوفُ على حبّكَ والاقْتِصار، كُلُّها تُفْصِحُ قوْلًا، وتقول: أنا أحقُّ وأوْلَى، وتصيخُ إلى إجابة دعوته وتُصْغِي، وتتلو - إذا بُشِّرَتْ بكَ - : ذلك ماكنُا نبغي»[254].

بعد إدخاله هذه المدن في سجال عن الأحقية بالأمير أبي زيد، يجعل الحوار ساخنًا، مشحونًا بالانفعال، وكأن الكاتب يتقمَّص بنجاح جَوَّ المفاضلة في نفسية كل مدينة، عند القِرَاع على أميرها المفضل؛ فإشبيلية تميزتْ غيظًا، وقرطبة نظرَتْها شزرًا، وغرناطة أكبرتْ منازعتها قصبَ السبق، ومالقة استنكرتْ تجاهلها، ومرسية استعظمتْ أن تعاطوْا أمامها الفخر، وبلنسية لم ترَ مسوّغًا للجدال، باعتبارها أَولى بالأمير من دون الجميع.

بعد هذه الفواتح المنفعلة، تدخل كلُّ مدينة في عرض ما تتميَّز به من مَآثر: جغرافية وحضارية، متبرجة بجميع ما تملك من مفاتن جمالية، استقطابًا لفارس أحلامها السياسية، فركزت إشبيلية على الفخر بموقعها الجميل، ونهرها صنو النيل، وشرفها الخصيب العجيب، ومنازهها ورياضها ومبانيها، مرتبة على ذلك حكمها لنفسها: «فأنا أولاكم بسيدنا الهُمام وأحق، ﴿الآن حصحص الحق﴾»[255].

أمّا قرطبة، فقد استثارها ما اعتبرته دعاوى باطلة من طرف إشبيلية، متعجّبة من اختلال ميزان التفضيل بين أطراف النقيض المتفاضلة: «يا عجبًا للمراكز تُقَدَّمُ على الأسِنَّة! وللأثفار تُفَضَّلُ على الأعِنَّة»، مستعرضة فضائلها الدينية، مثل: جامعها وبقيعها، وأقدميتها، التي تُخَوِّلُ لها أُمومَة حواضر الأندلس،

(254) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 171.
(255) القرآن الكريم، «سورة يوسف،» الآية 51.

معتبرة أنْ ليس لأحدٍ أنْ يستأثر عليها بذلك الأمير، صائحة: 'فأقِرُّوا لِي بالأبُوَّة، وانْقادُوا على حُكْم البُنُوَّة'»[256].

أمّا غرناطة، فقد تبجّحت بموقعها المنيع الرفيع، وبِطاحها النضِرَة، وجداولها الثرَّة، وهوائها المُنْعش، صارخة في زهو: «فدَعُوني، فكلُّ ذاتِ ذيْلٍ تخْتال، فحَسَبِي لا يُطمَعُ فيه ولا يُحْتال، فأنا أوْلى بهذا السَّيِّدِ الأعْدَل»[257].

أمّا مالقة، فقد احتجّت على تجاهلها من جانب أخواتها، في المنافسة على السيد الأجل، على الرغم ممّا لها من «البحر العجاج، والسُّبُل الفجاج، والخيرات الأثيرة، والفاكهة الكثيرة»[258].

هنا يخرج أبو بحر على النص، ليقحم تعليقًا له - باعتباره الراوي - على تجاهل الأمصار لمالقة، مفسرًا إياه بالازدراء، «لأنها موطن لا يحل منه بطائل»، وكأنه بذلك يمهّد الدخول القوي لمدينته:

مرسية التي ادَّعت الاستحواذ من المَفاخِر، على الأوَّل والآخِر، مستغِلّة اختلال معادلة المفاضلة - في نظرها - لمصلحتها: «أين أوْشالكم من بحْري، وخَرَزُكم من لؤلؤ نحْري، وجَعْجَعَاتُكم من نَفَثَاتِ سِحْري»؟[259]، متبرّجة بنضارة مناظرها الفريدة، وشهرة منتزهات زنقاتها العديدة، مدّعية أن أبناءها «في الجنة الدنيوية مودعون»، داعية ضرَّاتِها إلى الانقياد لأمرها، محذِّرة، ومهدِّدة من ينافسها في ذلك السيِّد، لأنها أوْلَى بهذا «الملك العظيم، ﴿وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم﴾»[260].

ختامًا تدخل على الخط آخر حَبَّات العنقود:

بلنسية التي تصيح بالجميع: أنْ لا ضرورة لهذا التنازع، «أنا أحُوزُه

(256) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 172.
(257) المصدر نفسه، ج 1، ص 172.
(258) المصدر نفسه، ج 1، ص 173.
(259) المصدر نفسه، ج 1، ص 173 - 174.
(260) القرآن الكريم، «سورة فصلت،» الآية 35.

دونكم، فلي المَحاسِن الشامخة الأعلام، والجَنَّات التي تُلْقِي إليها الآفاقُ يَدَ الاسْتسلام، وبرُصافتي وجِسْري أعارضُ مدينة السلام، فأجْمِعُوا على الانقياد لي والسلام»[261].

هنا يسهِّل أبو بحر المهمة لمدينته مرسية، فيجعلها تعقِّب على جارتها بلنسية، ملتقطةً آخر كلامها: «ومولانا لا يهلكنا ﴿بما فعل السفهاء منا﴾[262] (الأعراف: 155)»، حاكمةً بإقصاء جميع عواصم غرب الأندلس، وموسطتها، حاصرةً المُنافسة بين عاصمتيْ الشرق: مرسية وبلنسية، مُصِرَّةً على تجاهل أختهما شاطبة، استجابة لعقابيل الخصومة السابقة.

استغلَّتْ مرسية إعلان بلنسية توبتها أمام السيد، لتحوِّل المنافسة بينهما من إطارها الجمالي الذي لا تنكر مرسية ما لأختها منه، إلى إطارها السياسي، إحراجًا لمنافستها أمام الأمير، فتذكِّرها بسابق معارضتها للحكم الموحدي قائلة: «أبَعْدَ العِصْيان والعُقوق، تتهَيَّئِينَ لرتب ذوي الحُقوق؟ لكَ الوَصَبُ والخَبَلُ، أيَّتها الصانعةُ الفاعلةُ، هل أنت إلا محط النِّفاق، ومنزل ما لسوق الخصب فيه من نَفَاق؟»[263].

في الختام تدعو لها بصدق التوبة، وتبالغ في الدعاء للأمير، حتى بأنْ يهبه الله «ملكًا لا ينبغي لأحد من بعده»[264].

الواقع أن حصر المنافسة في حاضرتيْ شرق الأندلس، انحياز من أبي بحر إلى إقليميته، على حساب أندلسيته، غير أن الانتماء إلى المدينة الأخص، طغى في النهاية حتى على النزعة الإقليمية، ولعل التنافس بين مرسية وبلنسية واجد أبدع أصدائه في قصيدتيْ أبي عبد الله الرصافي البلنسي، ومعارضتها التي دبجها أبو بحر التجيبي، منحازًا إلى مدينته، ومنازعًا سلفه، إذ يقول الرصافي البلنسي:

(261) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 174.
(262) القرآن الكريم، سورة «الأعراف،» الآية 155.
(263) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 174.
(264) المصدر نفسه، ج 1، ص 175.

وقالوا: هل الفِرْدَوْسُ ما قد ذَكَرْتَه؟ فقلتُ: وما الفرْدَوْسُ في الجَنَّةِ الأخْرَى؟
بلنْسيةٌ تلكَ الزَّبَرْجَدَةُ التي تَسِيلُ عليْها كلُّ لؤْلُؤَةٍ نَهْرا
هيَ الدُّرَّةُ البيْضاءُ من حيثُ جِئْتَها أضاءتْ... ومنْ للدُّرِّ أنْ يُشْبِهَ الدُّرا[265]؟!

فينبري أبو بحر «في الغرض الذي نظم فيه الرصافي، من وصف بلده، وذكر إخوانه، ومعاهده، مُساجِلًا في العروض والرَّوِيِّ»[266]، واصفًا مرسية – هي الأخرى – بأنها الجنة الصغرى على الأقل:

فإنَّ الصَّبَا ريحٌ عليَّ كريمةٌ بآيَةِ ما تَسْري منَ الجَنَّةِ الصُّغْرَى
خَلِيليَّ أعْنِي أرْضَ مرْسية المُنَى ولولا تَوَخِّي الصِّدْقِ سَمَّيْتُها الكُبْرَى[267]

حتى لا نأخذ صورة مُضَلِّلَةً عن الحواضر الأندلسية، من خلال القصائد التي يقدم فيها كل شاعر مدينته الفاضلة، تنافس الفردوس السماوي، فإننا لن نقرأ الأدب الأندلسي بعين واحدة، هي: «عين الرضى»، لأن أبناء الأندلس أنفسهم لم يكتبوا عنها بيد واحدة، ولم يصفوها بلسان واحد.

هنا سنسجِّل أن الغالب على المدن الأندلسية هو الجمال الطبيعي والتحضر والعمران، ولكن ذلك ليس مطلقًا حتى في المدن المتصفة به، وليس كافيًا وحده؛ فنحن نجد الشعراء يصنِّفون المدن الأندلسية إلى مدن شاعرة، مثل شَلب وبلنسية وشُقر، وغيرها، وإلى مدن أخرى تتصف بالفدامة، مثل غافق، بحسب ما ألمحنا إليه سابقًا. زد على ذلك أن الشعراء إذا لم يجدوا أمراء، مثل ملوك قرطبة وإشبيلية، في عز مجدهما، يكتب أحدهم قصيدة، مثل قصيدة أبي عامر محمد بن الأصيلي (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، «حين تَطَوَّفَ على بلاد الساحل، فما حَظِي بكبير طائل»، فصبَّ لعناته على كل من باجة، وشنتمرية، وشلطيش، وأونبة، وألبة، بعد المقدمة الغاضبة التالية:

(265) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 812.

(266) بن شريفة، أبو المطرّف أحمد بن عميرة المخزومي، ص 106.

(267) المصدر نفسه، ص 106.

إلـى أيـنَ الفـرارُ ولا فـرارُ؟! ... ومـنْ لـي بالقَـرَارِ ولا قَـرَارُ؟!
أرَى الأوْغـادَ يَعْتَمِـرُونَ دَارًا ... ومَـا لـي فـي بـلادِ اللـه دَارُ
...بـلادٌ عُـرِّتْ مـن كُلِّ خيْـر ... فمَلْبَـسُ أهْلهـا مَقْـتٌ وعَـارُ
غَلطـتُ فزُرْتُهـا فرأيـتُ قَوْمًـا ... مَنازلُهـم - وإنْ عَمـرَتْ - قِفَـارُ
تُـرَدُّ علـيَّ أشْـعَارِي ويُجْفَـى ... رَسُـولِي.. والنَّبَاهَـةُ لِي شِـعَارُ(268)

ربما يعتبر بعض القراء أن هجاء المدن هذا يمثّل نشازًا على جو المفاضلة والمغايـرة بين الحواضـر، إلا أنه لا يخرج عـن ذلك، باعتبـاره محاربة لنقائض الفضائل.

هنـا لا بـد من إشـارة - ولـو عابـرة - إلـى أن إقصـاء أبي بحر لما سـوى عاصمتي أفقه الشـرقي من عواصم الأندلس الأخرى، في رسالته تلك عن تغاير المدن على الأمير الموحدي، هو إقصاء شـخصي وآني، لم يبق ساري المفعول حتى بالنسـبة إلى مؤرخي عصـره الموحدي وكتّابـه، من أمثال الشـقندي الذي تعـرض لأمهات المدن الأندلسـية، ضمن رسـالته في المفاضلة بيـن العدوتين، حيـث بـدأ بإشـبيلية فقرطبة فجيـان فغرناطـة فمالقـة فالمرية فمرسـية فبلنسـية فميورقة.

إذا كـان أبو الوليد الشـقندي تناول هذه الحواضر في سـياق المفاضلة بين الأندلـس والمغـرب، مقدمًـا لذلك بقولـه، مخاطبًا ابـن المعلم الطنجـي: «فإنْ تعرضتَ إلى ذِكْر البلاد، وتفسـير محاسنها، وما خَصَّها الله به ممَّا حَرَمَه غيرها، فاسـمع ما يميت الحسـود»(269)، فهو على الرغم من ذلك كـان - خلال عرضه تلك المـدن - يسـتبطن، في اعتقـادي، نزعـة المفاضلـة الداخلية بيـن عواصم الأندلس، حيث تختص كلّ منها بما لا يتوافر في غيرها.

ثـم إن الترتيـب - في حد ذاتـه - لا يخلـو من نسـق تفاضلي، وهـو - يا للمصادفـة ! - يوافق ترتيب أبـي بحر في مجمله، خصوصًا للمدن السـت التي

(268) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 561 - 562.
(269) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 212.

بنى على تغايرها رسالته، إلا أن الشقندي يزيد عليه بثلاث مدن، هي: جيان التي زَرَعَها واسِطةً تُخَمِّسُ الأربعَ الأوائلَ، بعد إشبيلية وقرطبة، وقبل غرناطة ومالقة.

إضافة إلى المرية التي وضعها سادسة الترتيب، قبل مرسية وبلنسية أثيرتيْ أبي بحر وإخوانه من المتشيعين لشرق الأندلس.

ثم ختم بميورقة، تاسعة جواهر هذا «العقد الفريد» الذي حلّى به الشقندي عنق جزيرة الأندلس، منبِّهًا إلى أنه لم يذكر «من بلادها إلا ما كلُّ بلد منها مملكة مستقلة، بها ملوك بني عبد المؤمن على انفراد، وغيرها في حكم التبع»[270].

زد على ذلك أن ابن سعيد تواطأ مع الشقندي وأبي بحر، وحتى مع سلفهما ابن بسام - بشكل ما - في تصنيفهم المكاني لمؤلفاتهم ورسائلهم، على تقديم حواضر غرب الأندلس، وتأخير حواضر شرقها، وهنا يمكن أن نعتبر ذلك حكمًا تفضيليًا، وإن حاول أبو بحر، وحده ، أن يَتَّبِعَه مبدئيًا، ثم نَقَضَه، من خلال صمته عن مدن الغرب آخر الرسالة، وحصره المنافسة ، ختامًا، بين عاصمتي الشرق: مرسية وبلنسية.

مهما تكن طبيعة هذه التصنيفات، فإن قرطبة وإشبيلية كانتا أهم العواصم الأندلسية، بإجماع لم يستطع أبو بحر نفسه أن يخرج عنه، حيث بَوَّأَ إشبيلية الرقم الأول بين المدن المتغايرة، كما أعْطَى قرطبة الرقم الثاني.

هذا الترتيب واطأه عليه الشقندي، أمّا ابن بسام وابن سعيد، فيعكسان الآية، حيث يجعلان قرطبة فاتحة كتابيهما.

لعل تناوبَ الرُّتْبَتَيْن: الأولى والثانية، بين المدينتين، ناجم عن تَقَلُّب حظوظهما السياسية، فـ «حضرة قرطبة منذ اسْتُفْتِحَتْ الجزيرة، ... كانت مُنْتَهَى الغاية، ومَرْكزَ الراية، وأمَّ القرى، وقَرَارةَ أهْل الفضْل والتقوَى، ووطنَ أهْل العِلْم والنُّهَي، وقلبَ الإقليم، وينبوعَ مُتَفَجِّرِ العُلوم، وقُبَّةَ الإسلام، وحَضْرَةَ

(270) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 222.

الإمام، ودارَ صوْب العقول، وبُستانَ ثمرة الخواطر، وبحرَ دُرَرِ القرائح، ومِنْ أفقها طلعتْ نجومُ الأرض، وأعلامُ العصْر، وفرسانُ النظم والنثر، وبها نشأتْ التآليفُ الرائقة»[271]. أجَلْ، لقد كانت «أمَّ البلاد، ومَثْوَى الطارف والتلاد.... المدينة التي على عمل أهلها - في القديم بهذا الإقليم - كان العمل، والكرسي الذي بعصاه رُعِيَ الهَمَل، والمِصْر الذي له - في خطة المعمورة - الناقة والجَمَل، والأفق الذي هو الشمس للخلافة العبشمية والحَمَل»[272].

هكذا كانت قرطبة عاصمة الأندلس الأولى، لكن نجْمَها أخذَ يَأفَل، منذ فتنتها المشهورة، وسقوط خلافتها الأموية، حتى أصبح واصفو مجدها يضعونها في حكم خبر كان، إذ يقول الشقندي: «إنها كرسيُّ المملكة في القديم، ومركزُ العِلم، ومنارُ التقوى، ومحلُّ التعظيم والتقديم، بها اسْتَقَرَّتْ ملوك الفتح وعظماؤه، ثم الملوك المروانية»[273].

أمّا إشبيلية، فكانت هي الأخرى «على قِدَمِ الدهر، قاعدة هذا الجانب الغربي من الجزيرة، وقرارة الرئاسة، ومركز الدول المتداولة، ومنها مُهِّدَتْ البلاد، وانْبَثَّتْ الجياد.... ولما كانت دار الأعِزَّةِ الأكابر، ثابتْ فيها الخواطر، وصارت مَجْمَعًا لصوْب العقول، وذَوْب العُلوم، وميدان المنثور والمنظوم»[274].

وصفها الشقندي، كذلك، بـ «اعتدال الهواء، وحسن المباني، وتزيين الخارج والداخل، وتَمَكّن التَّمَصُّر، حتى أن العامة تقول: لو طلب لبن الطير في إشبيلية وجد»[275]. فهاتان الحاضرتان - إذا أنصفَ منطقُ المُفاضلة - كانتا تشعان بثقافتهما وحضارتهما على بقية أرجاء الجزيرة، ويستقطبُ بريقُهما ما نَجَمَ في المُدُنِ الأخرى من العباقرة، حتى أن ابن بسام أرجع الفضل في نهضة الشرق الأندلسي - ثقافيًا وحضاريًا - إلى انكسار مجد قرطبة، بفعل الفتنة

(271) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 19.
(272) المقري، أزهار الرياض، ج 4، ص 68.
(273) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 214.
(274) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 3.
(275) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 212.

المُبيرة، التي عصفت بها، حين « شَـذَّ قومٌ من أهلها.... قـد خَلعَهم لينُ العيْش على خُشْـنِه، وأسْـلمَتْهم غَفَلاتُ الزمن إلـى مِحَنِه، يلوذون بآفـاق هذه الجزيرة المنكوبة، لِوَاذَ الماء بأقطار الزجاجة المصبوبة»[276].

طوَّحَتْ الفتنةُ فلول قرطبة إلى بلنسية وشاطبة، فلم يجدوا تحت ظل مظفر ومبارك تقديرًا للعلم والأدب، فانتهوْا إلى دانية، عند مجاهد العامري «فتَى أمَرَاءِ دهْره، وأديب ملوك عصره» الذي «إليه كانـت هجرة أولي البقية، وذوي الحرية من هذه الطبقة الأدبية القرطبية، للين جنابه، وذكاء شهابه.

فأَمَّـهُ جُمْلةُ العلمـاء، وأنِسُـوا بمكانه، واحْتمـوْا في ظل سُـلطانه، واجتمعَ عنده من طبقات علماء قرطبة وغيرها، جملةٌ وافرةٌ، وحلبة ظاهرة»[277].

حدث الأمر نفسـه عندما سـقطت دولة بني عباد، فانفرط عقد كوكبة أدباء إشبيلية وعلمائها، بحثًا عن بلاطات تسد لهم فراغ المعتمد، وأنّى لهم ذلك؟!

لعل أهم نص في المغايرة بين المدن، أنتجتْه الأندلس، بعد أبي بحر، هو مقامة «الوباء»، للفقيه عمر الزجال المالقي، وربما تكون آخر نص في هذا السياق، لأنها كُتبت في ربيع الثاني (844هـ/ 1440م)، «فهي - إذن - كُتبت قبل نصف قرن من سقوط غرناطة، وتمثل بهذا أحد النصوص الأدبية الأخيرة في إسبانيا العربية»[278].

من الصدف أن مالقة التي حاول أبو بحر التجيبي المرسي تهميشها، ضمن المـدن المتغايرة على اسـتيطان أميرهـا الموحـدي، جعلها الفقيه عمـر الزجال تنافس غرناطة عاصمة الأندلس الأخيرة، بلا منازع، حين اسـتغلت فرصة نزول «الوباء» في العاصمة الحمراء، لتحاول سـحب البسـاط من تحتها، باسـتقطاب

(276) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 12.
(277) المصدر نفسه، ج 3، ص 12 - 13.
(278) فرناندو دي لاجرانخا، مقامات ورسـائل أندلسـية: نصوص ودراسـات، ترجمها وقدم لها أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم، المشـروع القومي للترجمـة؛ 392 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 125.

السـلطان، بطريقة تحتـاج إلى كثير من اللياقـة، قدر ما يحتاج إليه الماشـي على البيض، لأن الموضوع حسـاس في بُعده السياسي، باعتباره شأنًا سلطانيًا، يتعلق باختيار الملك ومصلحته، وهو غير قابل لإملاء الإرادة عليه بشـكل سـافر ممن هو أدنى.

إنه شـأن يتعلق بمنازعة عاصمـة الدولة النصرية، من مدينـة أخرى تحاول انتهاز الفرصة، لتستأثر بكرسي المملكة دفعة واحدة.

تُضاف إلـى هذه الحساسـية السياسـية للموضوع، حساسـية دينيـة، تتعلق بالفـرار من قدر الله، ولو إلى قـدر الله، بكل ما أثير حول ذلـك من اجتهادات، مانعة حينًا، ومبيحة حينًا آخر.

هذه الحيثيات كلها تجعل المفاضلة هنا أصعب من جميع سـابقاتها، وهو ما يضـع هذا الفقيـه أمام تحـد فني يتطلـب مهارة فـي تقنيـات الأدب، بقدر ما يتطلب مهارتين أُخريين في الدبلوماسية وعلوم العقيدة والشريعة، وأنا أعتقد أن الفقيه عمر المالقي قد نجح في هذا الاختبار العسير على صُعُده كافة؛ إذ احتال فنيًا على ألا يجعـل الخطاب يصدر منه إلـى الملك النصري: الغالـب بأمر الله محمد الأيسر، بل أجْرَى الخطاب من مدينة مالقة إلى العاصمة غرناطة، وألبسه من حلـل الاحتـرام والتقدير ما يحتـاج إليه مـن لبـوس، مفتتحًا مقامتـه هكذا: «إلى حمـراء الملك وقلعته، ومقر العِزِّ ومنْعتـه، ومطلع كل قصر نصري يخجل الأقمار بطلعتـه، أبقاها الله على تعاقب الزمان، منزل أمان، ودار إيمان، وأمتعها بحياة الملك الخزرجي اليماني.

من موجبة إجلالها كما يجـب، المعترفة بفضلها وشـرفها... والواقفة عند إشارتها وطاعتها .... مالقة المتمسكة بذمتها الوثيقة»[279].

بعد السـلام المعطـر بذكر أميـر المسـلمين، والبعدية البارعة الاسـتهلال، تشرع مالقة تدريجيًا في بسط موجب المراسلة: «كتبْتُه إليكِ يا سيدتي عن نفس

(279) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 125.

قلقة، ساهرة أرقة، حاذرة مشفقة، ... وإني أقسم عليكِ بالرب الذي كرَّمكِ بالعزِّ وشرَّفك، وعرَّفكِ من لطائف 'الفرج بعد الشدة' ما عرَّفَك، أنْ تسعديني على تسْكين لوْعتي... ومبنى هذه الرسالة إليك على قولهم 'الشفيق مولع بسوء الظن' .... وإني لأعجب من مساعدتك على إقامة مولانا بمنزلٍ هذا المرضُ فيه فاشٍ، وهذا الهواء الفاسد بين دياره جاءٍ وماشٍ، وسمعتُ أنَّ حديثَ السفر لمالقة أثقلُ عليكِ من حديث رقيبٍ وعاذلٍ وواش...»[280].

هكذا تدخل مالقة «الفقيهة» في تسويغ الانتقال إليها بالحِجَاج الشرْعي والمنطقي:

«أما واجب التسليم، لتقدير العزيز العليم، فمتأكد شرعًا، لا يضيق به المؤمن ذرعًا، ولكن ما يفعل المستسلم بالروح والجسد، إذا قيل: اهربْ من الأسد، وقد أبصره مقبلًا إليه، أو منقضًا عليه؟ أيأخذ في تحفظه واحتراسه، أم يصبر لافتراسه»؟[281].

يقيس على الأسد الهاجم، السيلَ العارم، والخيلَ المغيرة على السائمة، وتكاثرَ الزلازل، متسائلًا: ألا يقتضى منطق الأشياء «الأخذ بالاحتيال، بالخروج بالأطفال والعيال؟ ياسيدتي الحمراء، سألتكِ فأخبريني، وإن تعَثَّرَ فهْمِي فاعْذُريني»[282].

أمّا من الناحية الفقهية البحتة، فهو يعتبر أن «الحديث المنصوص، الوارد في مثل هذا المرض على الخصوص، حديث صحيح والرشد فيه قول صريح، ولكنْ للعلماء فيه أقوال طويلة التفصيل، وقد لخصها وبينها الإمام ابن رشد في كتاب الجامع والتحصيل...، والاتفاق بين الجميع أن النَّهْيَ في هذا الحديث ليس بنهي تحريم، وإنما هو على سبيل إرشاد وأدب وتعليم، فلا إثم ولا حرج، على من أقام ولا من خرج»[283].

---

(280) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 126.

(281) المصدر نفسه، ج 1، ص 127.

(282) المصدر نفسه، ج 1، ص 127 - 128.

(283) المصدر نفسه، ج 1، ص 129.

لعل أطرف ما في هذا الفقه هو منزعه الأندلسي الذي يحيل على ابن رشد مَرجعًا، ويتمنى فيه الكاتب – ساخرًا – أن يكون «تفقهه كله من هذا القبيل، خارجًا على المشهور من قول خليل» (يعني الفقيه خليل بن إسحاق المالكي المتوفى 776هـ/ 1374م).

أخيرًا تنتهي أوجه الحجاج حتى إلى علم الاقتصاد، وعلاقته بقيمة الصحة، ومناط ذلك بتفاضل المدينتين، حيث يبدأ في تفنيد إشفاق غرناطة – في زعمها – من باهظ تكاليف انتقال السلطان إلى مالقة، إذ تقول هذه الأخيرة: «وسمعتُ أنكِ أشْفقْتِ من عظم النفقة، وليس هذا موضع الشفقة، فالأمن ليس بغال، ولو يشترى بكل ذخيرة ومال، والأوْلى بالملامة، من يُفَضِّلُ شيئًا على السلامة، القمح يأكله السوس، والذهب تغني عنه الفلوس، فكيف يستعظمان فيما تؤمّن به النفوس؟ وبلغني أنك قلت: مالقة ليس بها زرْع، وبقليل المقام يضيق بها صَدْرٌ وذرْع، وفِلاحَتُها وحرْثُها ليس لها أصْل ولا فرْع، وعَزَّ عليَّ هذا الكلام، ولكني سَلَّمْتُ والسلام، فإن سِعْري عن سعْر غرناطة مُنْحَط، وفي لمحة بصر يضيق مني بالطعام – في كثير من الأيام – ساحِلٌ وشَط، ولا يُعْلَمُ أنه دامتْ لي شدَّةٌ قط، لي من الاعتصام بالتوكل على الله ما يزيد على سبعمائة العام، ما اشغلت فيها فكرًا ولا قلبًا، بادخار قوت، ولا باحتكار طعام»[284].

استعانت مالقة، في بناء هذه المفاضلة، بإدراج كتاب زعمت أنه وردها من «جنة العريف»، قصر الملك في الحمراء، ضمن خطابها، جاعلة إياه يشهد لها – ربما من وراء ظهر العاصمة نفسها – بأهليتها لانتقال السلطان إليها، لما تتمتع به من خصائص صحية وجمالية، تتبجح بها مالقة، مسندةً نَصَّهَا إلى قصْر السلطان، رفعًا لحَرَج «مادح نفسه»، إذ تقول: «وعَرَّفَنِي أيضًا جنانُ العريف في وافد كتابه، ووارد خطابه، أن رغبته كانت في انتقال مولانا – نصره الله – من صحيح هوائه، وسلسبيل مائه، ونفحةِ جنابه، وتلاعبِ النسيم العاطر بين قبابه، إلى مالقة، حيث الجَوُّ الصقيل، والروضُ الذي يطيبُ به المَقيل، والراحةُ التي تمتزِجُ بالأرواح كما قيل، حيث العَرْفُ الأرِج، والوادي المُنْعَرِج، والساحلُ

(284) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 130.

الذي يُشْـرَحُ به الصَّدرُ الحَرِجُ، حيث البنفسـجُ يديرُ كؤوسَ البَهار، والياسـمينُ نجومٌ طالعةٌ بالنهار، حيث يتمازجُ طيبُ الزهَر، بعرف الأُتْرُجِّ ونفحاتِ السَّـحر، حيث يُشْبِهُ أنينُ السواني، حنينَ المعشقات من الغواني.

شكر الله جنانَ العريف على ما قَصَدَ ونَوَى، وعلى ما أظهَرَ من اتِّبَاع حَقٍّ، ومخالفة هَوَى، اعتمادًا من أخْبار الدُّول القديمة على ما حفظ وروى»[285]. وما دام القصر الملكي «جنة العريف» يُزَكِّي انتقالَ السـلطان إلى مالقة، وقد أخبرها بأن الوزيـر لا يمانع، ومـا دام في التسـرع مندوحـة، ومخاطر الوبـاء مطروحة، وخصوصًا على فلـذات الأكباد ورياحيـن القلوب، فإن منطق الأشـياء يقول إن الراعـي «لا يتـركُ غَنَمَه في طريقِ سَبُعٍ ضَـارٍ، ولا قريبًـا منٍ حريقِ نـار، ونحن نشـاهد الطيرَ ينقلُ فِراخَه من وَكْر إلى وَكر، ويَسْـتُرُها بِمُلْتَفِّ الشَّجَر، فكيف لا نقتـدي - في تأميـن روعاتنا - بمـن تقدَّمَ مـن الأكابر، ونقف في حامل السـيل بأولادنا الأصاغر؟! فما عندك في هذا كله من القول والجواب؟»[286].

سـؤال تتركه مالقـة مُحاصـرًا للحمراء التـي لم يبـق أمامهـا إلا أن تعترف بأن موقفهـا المعزول لجاجٌ في المُسـاجَلة، وعِنادٌ في المُفاضلـة مع مالقة، التي تلـحُّ عليها - في الأخير - بأن تكتـب لها كتابًا بِردِّها، وتُقَبِّلَ عنها يدَ السـلطان، داعيةً له: «أدامَ اللهُ حِياطة البلاد والنفوس بحفظه واحتياطه، وأسَـمَعَنِي البشارةَ بقدومه على مُحْدَثِ مالقة، من حمراء غرناطة»[287].

هكذا يُستخلص من هذا كله أن تقنية أسـلوب تغاير المـدن، بهذه الطريقة التي قدمها بها أبو بحر في العصر الموحدي، وتابعه فيها عمر الفقيه الزجال، في آخر العهد النصري، قبل أفول الدولة الأندلسـية، هي زبـدة تراكمات الكتابة في المفاضلات البلدانية، وتمثل وسـيلة فنية جديدة، تحقـق للكاتب غاية مزدوجة، هـي الاحتيـال على مديح السـلاطين بطريقـة مبتكـرة، تغني عن قصائـد المدح المستهلكة، فتنطق فيها المدن - رمزيًّا - بما يريد الشاعر أن يعبّر للسلطان عنه،

(285) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 131.

(286) المصدر نفسه، ج 1، ص 127 - 128.

(287) المصدر نفسه، ص 132.

من مديح بالعدل، وتعبير عن صدق الولاء، في زمن كانت فيه ولاءات الأندلس للأحكام الداخليـة والخارجية معروضة دائمًا على محـك الاختبار، لأنها - في الأغلب - موضع ظنة، نظرًا إلى تقلبات الطقس السياسي هنالك، عبر القرون.

كما أن هذه التقنية تشبع غاية أخرى للكاتب في التعبير عن نزعته الإقليمية، وانتمائـه الضيّق إلى مسـقط رأسـه، وتفضيلـه على ما سـواه، هذا مـع العلم أن الأندلس - في مجملها - كانت فردوسًـا أرضيًّا، تنافسُ حتى جنات الله العليا، ولذلك لا غرابة أن نجد هذا الفردوس المفقود - يوم كان شـبه موحد - يباهي المشـارق والمغارب، حتى إذا مزقته السياسـة شـرَّ مُمَزَّقٍ، تناسلت - من تحت عباءة الجنة الأندلسية الكبرى - جنان عدة، كل منها تتفاضل مع الأخرى.

مـا دام السـر الجوهري فـي المفاضـلات الأندلسـية - مهمـا تلونت بلون المكان أو الزمان أو الإنسان - هو الحمولة المعرفية عمومًا، والأدبية خصوصًا، فإن صوت الأندلسـي ظل، على الرغم ممّا تعرضت له بلاده من ويلات، يعتقد جازمًـا أن كل ذلـك لـم يؤثر فـي عبقريتهـا الإبداعية، حتـى آخر رمقهـا، وخير مثـال على ذلـك قطعة أبي الحسـن علـي بن محمـد المعـروف بـابـن الجَيَّاب (ت 749هـ/ 1348م):

أَبَـى اللـهُ إلاَّ أنْ تكُـونَ اليَـدُ العُلْيَا ... لأنْدَلُـس مـنْ غيْـرِ شـرْطٍ ولا ثُنْيَا
وإنْ هـي عَضَّتْهـا نُيُـوبُ نَوائِـبٍ ... وصَيَّرَت الشّـهْدَ المَشُـورَ بهـا أرْيَا
فمَا عَدِمَـتْ أهْلَ البلاغـةِ والحِجَا ... يُقيمُونَ فيها الرَّسْـمَ للدِّيـنِ والدُّنْيَا
إذا خَطَبُـوا قامُـوا بكُـلِّ بَليغَـةٍ ... تُجَلِّي القُلوبَ الغُلْفَ والأعْيُنَ العُمْيَا
وإنْ شَـعُرُوا جَـاءُوا بكُـلِّ عَظِيمَـةٍ ... تَخَـالُ النُّجُـومَ النَّيِّـراتِ لهـا حلْيَا
فأسْـألُ فـي الدُّنْيَـا مـنَ اللهِ سِـتْرَه ... علَيْنَا وفي الأخْرَى إذا حَانتِ اللُّقْيَا[288]

(288) المقري، نفح الطيب، ج 5، ص 458.

الفصل التاسع

الزمان: فلسفة الإحسان

إنَّ الناسَ بأزْمَانِهِم أَشْبَهُ مِنْهم بآبائهم[1]

ما دمنا قد رسمنا في الفصل السابق ملامح الفضاء المكاني لهذه الأطروحة، وفي انتظار التجاوز إلى الإنسان في الفصل اللاحق، فإننا - في هذا البرزخ، بين الفصلين - مطالَبون - منهجيًّا - برسم ملامح الإطار الزمني لـ «المفاضلات في الأدب الأندلسي»، نظرًا إلى أن هذه العناصر مجتمعة تمثّل مثلث أضلاع البيئة، حيث «إننا إذا أردنا تشبيه البيئة بشكل هندسي، فأشبه الأشكال بها هو 'المثلث'، ويكون الزمان و المكان بمنزلة الطول والعرض، ويكون المجتمع - بطبقاته المتمايزة - بمنزلة الارتفاع»[2].

بما أن المكان هو العنصر الذي يبدو ثابتًا، ضمن هذا الثالوث، فإنه - نتيجة صيرورة الزمان والإنسان - يصبح شريكًا لهما في سنن التحوّل المهيمنة على العالم النسبي، وهذا ما يعبّر عنه الوعي الأندلسي على لسان أبي الفضل بن

(1) انظر: أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج 2، ص 451.

(2) عبد الله الطيب المجذوب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، ط 2، 3 ج (بيروت: دار الفكر، 1970)، ج 2: في الجرس اللفظي، ص 469.

حسداي، حين اعتذر للمستعين بن هود أحمد بن يوسف عن انتقاله من بلاطه، فقال: «الدهْرُ - أيَّدَ الله مولاي - مُتَقَلِّبٌ، والدنيا دُولٌ وعقبٌ، ومقام القُطَّان في الأوطان، كمقام الأرواح في الأبدان، تصحَبُها إلى آجالٍ مُوَفَّاةٍ.... وقد عمرتُ ذلك الأفقَ ما امتدَّ المَهَل، فلما نبا أجَدَّ الظعنُ والتحَوُّل»[3].

لمّا كانت سيرورة الزمن - مع عناصره هذه - محكومة بالتقلب، عبر مرتفعات الحياة ومنحدراتها، صار من الطبيعي أن تكون روح المفاضلة حاضرة في رؤية الإنسان حلقاتِه وحقبَه المتغايرةَ. وأنا - مبدئيًا - أزعم أن الإنسان الأندلسي يمتلك رؤية خاصة للزمان، سنحاول استجلاءها عبر المباحث الأربعة الآتية:

أولًا: التحقيب - جدل الأدب والحقب

يمتد الإطار الزمني الذي يغطي المكان الأندلسي، مجال أطروحتنا، على أكثر من ثمانية قرون، تستغرق الوجود السيادي لدولة الأندلس فقط، لأن وجودها خارج سيادتها، بعد احتلالها الكلي من قبل الإسبان، لا يزال مستمرًا إلى يومنا هذا، خصوصًا في ما يتعلق بالثقافة والأدب موضوع الأطروحة.

هكذا امتد الأدب الأندلسي طوال ثمانية قرون ونيف (92 - 897هـ/ 711 - 1492م) وهي «فترة تكاد تطابق وتكافئ ما نعرف من الشعر العربي في المشرق، منذ العصر الجاهلي، قرابة 150 سنة قبل الهجرة، حتى نهاية العصر العباسي (656هـ/ 1258م)»[4].

أمام هذا الفضاء الزمني الفسيح، تنطرح - بإلحاح - ضرورة رسم ملامحه المتباينة، والتحكم في مفاصل سيرورته، عبر آليات التحقيب المتعددة الخلفيات والمعايير .

---

(3) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 292.

(4) أحمد عبد القادر صلاحية، «تصنيف جديد للأدب الأندلسي،» مجلة الفيصل، العدد 255 (كانون الثاني/ يناير 1998)، ص 54.

من هنا تفنن الدارسون في محاولات تحقيب هذا الفضاء الزمني المترامي الأطراف، معتمدين معايير سياسية حينًا، تحاول توزيع الحركة الأدبية الأندلسية المتدفقة، بحسب ألوان الطيف السياسي، وتعاقب عصوره، من عهد الولاة إلى العهد النصري.

اعتمد كثير من الدارسين والباحثين على هذا التحقيب، فأطَّروا أبحاثهم ومؤلفاتهم وفْقه، محاولين تسويغ ذلك بأن لكل عصر من هذه العصور بصماته المميزة المتجلية في محصلته الأدبية، بينما كان هناك باحثون آخرون، حاولوا إخضاع الأدب الأندلسي لتحقيب الزمن السياسي في المشرق، فوزَّعُوه على خانات العصور العباسية وغيرها، من دون مراعاة الفوارق والخصوصيات التي كان من أهمها أن الأدب الأندلسي لم يُساوقْ التردِّي السياسي، كما حدث في أغلب الأدب المشرقي، حيث كانت المعجزة الأندلسية متمثلة في استمرار النهضة الفكرية والثقافية والأدبية مزدهرة، تحت ظل الفشل السياسي هناك؛ فقد سجل أبو الوليد الشقندي أنه «لمَّا ثار بعد هذا النظام - 'العامري' - ملوك الطوائف، وتفرَّقوا في البلاد، كان في تفرقهم اجتماع على النعم لفضلاء العباد، إذ نَفَّقوا سوقَ الأدب، وتباروْا في المَثوبة على المنثور والمنظوم، فما كان أعظم مُباهاتهم إلا قول: العالم الفلاني عند الملك الفلاني، والشاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني، وليس منهم إلا من بذل وسعه في المكارم، ونَبَّهَتْ الأمداحُ من مَآثِره ما ليس - طولَ الدهر - بنائم، وقد سمعتَ ما كان لفتيان العامرية: مجاهد، ومنذر، وخيران. وسمعت عن الملوك العربية: بنو عباد، وبنو صمادح، وبنو الأفطس، وبنو ذي النون، وبنو هود»[5].

ما دامت فكرة التحقيب - في حد ذاتها - مبنية على نسق تفاضلي، لا تنفك عنه، أكان هذا التحقيب سياسيًا أم أدبيًا، فإن منحني تطور الدولة الأندلسية - في بُعده السياسي والفكري والثقافي - قد عرَفَ تصاعدًا، منذ تسلمَ عبد الرحمن الداخل مقاليد حكم الأندلس، ليشهد أوجَه في فترة عبد الرحمن الناصر

(5) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 3، ص 190.

(ت 350هـ/ 961م) وابنه الحكم المستنصر، ثم استمر الصعود مع فترة المنصور بن أبي عامر وابنه عبد الملك المظفر الذي مثّل آخر قمة تطور، أخذ بعدها مؤشرُ سياسة الأندلس في الانحدار. وقد سجل ذلك أبو عبد الله ابن الأبار القضاعي حين قال عن عبد الملك المظفر بن أبي عامر إنه «قام بالدولة مقام أبيه، وأغنى في غزو العدو، إلا أن مدته لم تطل، وبلغت الأندلس في أيامه نهايةَ الكمال، وكان على أهلها أسعد مولود»[6].

على الرغم من أن هذا كان واقعًا تاريخيًا مشهودًا، فإن ابن حيان القرطبي لم ير بأسًا في تدعيم ذلك بتنبؤ (صَدَقَ - فيه - المنجمون ولو كذبوا)، حيث يروي أن زعيم المنجمين قال عن المظفر إنه «لم يُولدْ قط بالأندلس مولود أسعد منه على أبيه، وعلى نفسه، وعلى حاشيته...، وعلى أهل الأندلس طرًّا، وعلى أرضها طرًّا، فضلًا عن ناسها، وأنها لا تزال كذلك خلال حياته، وإذا هلك فما أراها إلا بالضد، فكان كذلك»[7].

إذا كنا قد قررنا آنفًا أن الانحطاط السياسي في الأندلس لم يصحبه انحطاط في الثقافة والأدب، فإن بعض الأدباء الأندلسيين وبعض الدارسين المحدثين حاولوا أن يربطوا بين العصر المرابطي وانكسار الأدب، نتيجة عزوف أمراء الملثمين - بحسب زعمهم - عن الشعراء، لمصلحة الفقهاء، حتى ضجَّ أحدُهم بقوله:

فيا قالَ زَيْدٌ أقْصِري وتَقَاصِري   لقد حالَ من دُونِ المُنَى قالَ مَالِكُ[8]

يحضرنا هنا ما تقدم من شكوى أبي مروان عبد الملك بن محمد بن شماخ من الفراغ الأدبي الذي خلقه سقوط إمارة بني عباد على يد المرابطين[9].

---

(6) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيراء: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 154 - 155.

(7) ابن الأبار، الحلة السيراء، ص 155.

(8) أبو جعفر أحمد بن عبد الله الأعمى التطيلي، ديوان الأعمى التطيلي ومجموعة من موشحاته، تحقيق إحسان عباس، المكتبة الأندلسية؛ 6 (بيروت: دار الثقافة، 1963)، ص 90 - 91.

(9) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 517. حيث يقول: «ولما رمت بصنهاجة اللجج.. وكسد في حمص سوق النظم والنثر».

تُضاف إلى ذلك سخرية الشقندي من معرفة يوسف بن تاشفين (ت 500هـ/ 1107م) بالشعر، وعزوف الشعراء عن مدحه[10].

لكن الإنصاف والموضوعية يقتضيان أن أنبّه على أن أدباء الأندلس وشعراءها كانوا دائمي الشكوى من زمنهم لأن الفنان حساس ومزاجي وذاتي، يرى الوجود بمنظار روحه المرهفة، فكلما صادفه وضع لا يلائمه شخصيًا، عَمَّم على العصر إحْسَاسَه، وهذا ما يصدق على مثال ابن شماخ، وقبله ابن شهيد (ت 426هـ/ 1035م) الذي يقول: «إنه عُدِمَ في زَمَنِه فُرْسانُ الكلام، ودُهِي بغباوة أهْل الزمان»[11].

تتردد الشكوى ذاتها على لسان تلميذه ابن برد الأصغر (ت 445هـ/ 1053م) الذي يقول إنه وجد - بعد موت جده الذي كان يرعاه - «سوق الأدب قد كسدتْ، وجمرة السلطان قد خمدتْ....»[12]. وهكذا دواليك في جميع عصور الأدب الأندلسي.

أمّا سخرية الشقندي من أمير المسلمين يوسف بن تاشفين وثقافته العربية عمومًا، والشعرية خصوصًا، فهي تتأطر داخل جو السجال المحتدم بين عدوتي الأندلس والمغرب، وتحت ظل الحكم الموحدي الذي قام على أنقاض الحكم المرابطي، فوجد غضب الأديب الأندلسي - مع هوى السلطان الموحدي - في المرابطين نافذة للتنفيس.

لكن على الرغم من هذا كله، فإنه لا يمكن أنْ نساوي بين ازدهارالأدب تحت ظل أحكام سياسية حولت الأندلس إلى جمهوريات للشعر، جُلُّ حكامها يعشقون الشعر ويقرضونه وينتقدونه ويقدّرون مبدعيه، وبين أحكام سياسية كانت الفروسية والجهاد أولى اهتماماتها، والسيف والفقه خير أعوانها. وفي ضوء علاقة هذه التطورات الأدبية بالتلونات الزمانية عمومًا والسياسية

(10) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 191.
(11) انظر: ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 185- بتصرف.
(12) المصدر نفسه، ج 1، ص 304.

خصوصًا، انتبه أبو عامربن شهيد لهذه الجدلية بين الحقب والأدب، راصدًا سيرورتها وصيرورتها، عبرتاريخ الأدب العربي، ابتداءً من العصر الأموي في المشرق، بداية ظهور النتائج الأولى، لتفاعلات الحضارة الإسلامية الجديدة، وتلوّن الأدب فيها بطوابع الحقب، إذ يقول إنه «كما أن لكل مقام مقالًا، فكذلك لكل عصر بيان، ولكل دهر كلام، ولكل طائفة من الأمم المتعاقبة نوع من الخطابة، وضرب من البلاغة، لا يوافقها غيره، ولا تهشُّ لسواه، وكما أن للدنيا دولًا، فكذلك للكلام نقل وتغاير في العادة...

ألا ترى أن الزمان لما دار، كيف أحالَ بعضَ الرَّسْم الأول، في هذا الفنِّ، إلى طريقة عبد الحميد وابن المقفع وسهل بن هارون، وغيرهم من أهل البيان، فالصنعة معهم أفسح باعًا، وأشد ذراعًا، وأنور شعاعًا، لرجحان تلك العقول، واتساع تلك القرائح في العلوم.

ثم دار الزمان دورانًا، فكانت إحالة أخرى إلى طريقة إبراهيم بن العباس، ومحمد بن الزيات، وابني وهب، ونظرائهم، فرقّت الطباع، وخفّ ثقل النفوس.

ثم دار الزمان، فاعترى أهله باللطائف صلف، وبرقة الكلام كلف، فكانت إحالة أخرى إلى طريقة البديع، وشمس المعالي وأصحابهما.

وكذلك الشعراء انتقلوا عن العادة في الصنعة بانتقال الزمان، وطلب كل ذي عصر ما يجوز فيه، وتهش له قلوب أهله، فكان من صريع الغواني وبشار وأبي نواس وأصحابهم في البديع ما كان.

ثم جاء أبو تمام، فأسرف في التجنيس، وخرج عن العادة، وطاب ذلك منه، وامتثله الناس، فكل شعر لا يكون اليوم تجنيسًا، أو ما يشبهه تمجّه الآذان، والتوسط في الأمر أعدل»[13].

هذا النص - على طوله - مهم لنا في هذا السياق، لأنه يكاد يكون النص الأندلسي اليتيم الذي ينظر إلى التحقيب الأدبي في تفاعل المدارس

(13) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 147 - 148.

الأدبية ، شعرًا ونثرًا، مع التحولات الحضارية، وعلى الرغم من أنه اكتفى - في التمثيل - بأدباء المشرق، فإنه - في النهاية - أسقط ذلك التنظير التاريخي على واقع الأندلس الأدبي في عصره، مصنفًا إياه في المدرسة البديعية مَيْسَمًا لذائقة المُتلقين، وطابعًا للمبدعين، داعيًا إلى الوسطية في هذا الاتجاه، مركزًا على تأثير التحولات الزمانية - بحمولتها الحضارية الشاملة - في تلوُّنات الأدب، من دون اختزالها في التحقيب السياسي السطحي.

لعل هذه الرؤية ذاتها هي ما عناه الأديب الأندلسي الآخر: أبو بكر بن القبطرنه، حين يقول: «إن الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم»[14].

هكذا يكون التحقيب الأدبي الأقرب إلى التوفيق هو ما يركز على تأثيرات الزمن السياسي في جوهر الحركة الإبداعية، أكثر من نظره إلى الزمن والسياسة في ذاتهما.

في هذا السياق، وجدنا - ضمن المعاصرين - من اقترح تصنيفًا جديدًا للأدب الأندلسي، لا ينطلق من التاريخ السياسي، بقدر ما يعتمد على التأريخ الفني، «راصدًا مراحل تطور الخيال والإحساس بالأندلسية فيه»[15]، عبر خمس مراحل تدرّجت كما يلي:

«أولًا: المرحلة المشرقية (92 - 200هـ/ 711 - 816م) وينضوي تحتها:

أ. عصر الولاة - ب. عصر تأسيس الإمارة وتوطيدها.

فيها اكتسب الأدب مشرقيته هذه من كون منتجيه أنفسهم مشارقة وافدين إلى الأندلس، في فترة الفتوح وما يليها، أو أندلسيين مَوْلدًا، ولكنهم مشرقيون تكوينًا ونزعة، كما هو حال عصر تأسيس الإمارة.

ثانيًا: المرحلة المتأرجحة بين القديم والحديث المشرقيَّيْنِ، وملامح أندلسية (200 - 300هـ/ 816 - 913م).

---

(14) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 451.

(15) صلاحية، ص 55.

ثالثًا: المرحلة الأندلسية الأولى(300 - 404هـ/ 913 - 1013م)، وفيها أخذ النزوع إلى الابتكار أو التميز يتضح.

رابعًا: مرحلة تجَـذُّر الأندلسية (400 - 550 هـ/ 1010 - 1155م)، وفيها وصَلَ الأدبُ ذروة الإبداع، وهي تحتوي عصريْ الطوائف والمرابطين.

خامسًا: مرحلة تناقص الاتساق الأندلسي (550 - 897هـ/ 1010 - 1492م)، وتشمل عصريْ الموحدين والنصريين»[16].

لعل أهم معطيات هذا التصنيف هي انبناؤه على مسار تطور الخصوصية الأدبية الأندلسية، جاعلًا عمر كل مرحلة من المراحل الخمس لا يقل عن قرن من الزمان، لأن حركة الإبداع تقوم على تراكم التجارب، وليست مجرد قفزات أو نزوات تحدث بين عشية وضحاها. ولهذا نلاحظ أنه دمج عصري الطوائف والمرابطين في مرحلة واحدة، لأن الأدب الذي كان في أوج ازدهاره خلال حكم الطوائف لا يمكن أن تتهاوى صروحه فجأة، ودفعة واحدة، لمجرد أن مقود الدولة انتقل من حكم إلى حكم، لأن إحداث النقلات الإبداعية - سلبًا أو إيجابًا - لا بد له من مدى زمني، كما أسلفنا.

على كل حال، يبدو من الصعوبة بمكان أن ننقض نسيج التحقيب السياسي والأدبي من بعد إبرام، نظرًا إلى ما للأحداث السياسية من انعكاسات فاعلة في نفسية الأديب وفي إبداعه، ربما أكثر من غيره، بسبب رهافة حسه المعهودة؛ فقد كان الأدب في الأندلس خير راصد لمنحنى نمو الحضارة الأندلسية، صعودًا وانهيارًا، مسجلًا مفارقته بأنْ كان قويًّا في كلتا الحالين، ولم يتردَّ فنيًّا تبعًا للانحطاط السياسي.

لعل خير مثال على ما نقول عن تلون الشعر في الأندلس بألوان الواقع هو تساوقه مع ما يمكن أن أسمّيه «موسم الهجرة إلى الجنوب»، «حين استكملت الدولة الإسلامية فصولها الثلاثة، ولم يبق منها إلا فصل الخريف، وقد حان، فقد اجتاحت موجة عنيفة من الغزو النصراني بلاد الأندلس، ابتداءً

(16) صلاحية، ص 55 - 57.

من شمالها، فسقطت تطيلة في سنة (511هـ/ 1117م)، ثم تلتها سرقسطة في سنة (512هـ/ 1118م)، ثم تلتها لاردة وأفراغة ومكناسة وطرطوشة في سنتي (543 - 544هـ/ 1148 - 1149م)، ثم انتقلت عدوى سقوط المدن الأندلسية إلى الغرب فسقطت إشبونة وشنترة، وشنترين في سنة (542هـ/ 1147م)، وسقطت باجة في سنة (556هـ/ 1161م)، ثم تلتها يابرة في سنة(561هـ/ 1166م).

كانت زوبعة الاسترداد قد هدأت ببسط الموحدين سلطانهم على الأندلس، ولكنها عادت أعنف من ذي قبل بعد هزيمة العقاب، فكانت البداية من شرق الأندلس، بسقوط ميورقة (627هـ/ 1230م)، وبياسة (633هـ/ 1236م)، وبلنسية (636هـ/ 1239م)، وشاطبة (644هـ/ 1246م)، ودانية ولقنت (641هـ/ 1243م)، وأريولة وقرطاجنة (643هـ/ 1245م)، ومرسية (640هـ/ 1242م)، وجيان (643هـ/ 1245م) وإشبيلية (646هـ/ 1248م) وكانت بطليوس قد سقطت في سنة (627هـ/ 1230م)، وماردة (628هـ/ 1231م)، وشلب (640هـ/ 1242م)، وشنتمرية الغرب (647هـ/ 1249م)، ولبلة وولبة (655هـ/ 1257م)، ثم قادس (659هـ/ 1261م)، وتلتها شريش (662هـ/ 1264م).

لم يأت منتصف القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، حتى كانت ولايات الأندلس الشرقية والوسطى قد سقطت في يد إسبانيا النصرانية، ولم يبق من تراث الدولة الإسلامية بالأندلس سوى بضع ولايات صغيرة في طرف إسبانيا الجنوبي»[17].

أمام هذه التغيرات المتلاحقة، وجدنا القصيدة الأندلسية رصدت انفراط حبات عقد الأندلس الفريد هذا، وعزفت أوتار قلوب الشعراء، ألحان سمفونية هذا الخراب المشتعل في قلب الجزيرة وأطرافها، مدافعة لحروب الاسترداد بقصائد الاسترداد مثل سينية ابن الأبار ومقصورة حازم القرطاجني وغيرهما.

---

(17) بن عيسى بويوزان، «الحياة السياسية والأدبية في الأندلس في عهد بني الأحمر» مجلة الفيصل، عدد 294 (آذار/ مارس 2001)، ص 56 - 57.

ثانيًا: الزمن الأندلسي: مناصرة المعاصرة

مهما كانت أنواع التقسيمات والتحقيبات التي ابتدعها الدارسون المحدثون، فإن الأندلسيين أنفسهم لم يؤمنوا إلا بزمنين: زمن أندلسي وزمن ما قبل أندلسي. وإذا كانت حركة التدوين في المشرق قد انطلقت من تقديس الماضي على حساب الحاضر، بحسب ما سمّوه أدبيًا عصور الاحتجاج ودينيًا قرون الاجتهاد، حين سُدَّ باب الاحتجاج في منتصف القرن الثاني هجريًا، وسُدَّ باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري، فإن الذهنية الأندلسية - خلافًا لذلك - ظلت تركز على الحاضر، على زمانها الأندلسي أساسًا، نزوعًا إلى تحقيق هويتها الخصوصية، في مقابل المركزية المشرقية، لأنها مسكونة بهاجس المفاضلة.

يتجلى هذا المنزع في بواكير الكتابات الأندلسية، مثل ما أعلنه أبو الوليد الحميري في مقدمة كتابه **البديع في وصف الربيع**، من تجافيه - في مختاراته - عن أشعار المشرق التي لاكها التداول من سحيق الزمن، حتى مَجَّتْها الأذواق الأندلسية، المتحررة النزاعة إلى الجديد والطريف، حيث استغنى عنها، بحسب قوله: بما يذكره للأندلسيين من النثر المبتدع، والنظم المخترع، وأكثر ذلك لأهل عصره، إذ لم تغب نوادرهم عن فكره[18].

درج على ذلك ابن بسام في ذخيرته، حيث نعى على أهل أفقه متابعتهم أهل المشرق، واطِّراحَهم أدبهم، قائلًا: «فغاظني منهم ذلك وأنفتُ ممّا هنالك وأخذتُ نفسي بجمع ما وجدت من حسنات دهري، وتتبع محاسن أهل عصري، وقد كتبت لأرباب هذا الشأن، من أهل الوقت والزمان، محاسن تبهر الألباب، وتسحر الشعراء والكتاب»[19]. كذلك قَصَرَ أبو بحر التجيبي المرسي مختاراتِه في كتابه **زاد المسافر** على «جملة - كما يقول - من أشعار المولدين، فيمن أدركته بعمري أو لحقه أهل عصري»[20].

---

(18) أبو الوليد إسماعيل بن محمد الحميري، **البديع في وصف الربيع**، اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بيريس (الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1989)، ص 8.

(19) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 4.

(20) محمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ/ =

واطأه علـى ذلك ابـن الأبارالقضاعي، حين عـارض زاد المسـافر بـ **تحفة القـادم**، فقصَرَ مختاراته على الأندلـس أهل بلـده، وحَصَرَها ضمـن معاصريه، فيمـن سـبقت وفاتهم مولـده، إضافـة إلى مـن تُوُفُّـوا بعد مولـده، مـن مُجَايِلي شيوخه[21].

بعدهما يتسـاهل أبو إسـحاق البونسـي في دقـة الالتزام بشـرط المعاصرة ليضمـن «كنزه» جواهر لكتـاب القرنين (الخامس/ السـادس)، إلا أنه ركز على المتأخريـن، ولـم يتغاض عـن معاصريه، معلـلًا ذلك بقولـه: «وأكثر مـا عَوَّلْتُ على المتأخرين مـن الأدباء الماهريـن، تنبيهًا على محاسـنهم وآثارهم، وترغيبًا فـي رسـائلهم وأشـعارهم. وأضربـت عـن ذكـر المتقدميـن، لتكـرر أخبارهـم علـى المتأدبيـن، وربما ألممتُ بعـض إلمام بكـلام من في عصرنا من مشـاهير وأعلام»[22].

إذا كنـا حتى الآن قـد قدمنا تباعًـا أمثلة من عصـور الطوائـف والمرابطين والموحدين، تؤكد هذا المنحـى المناصر للمعاصرة، فيبدو أن هذه الرؤية ظلت سـارية المفعول في نفوس كتّاب الأندلـس حتى العهد النصري فـي آخر أيامه، إذ نجـد الأمير أبا الوليد إسـماعيل بـن الأحمـر (ت 810هـ/ 1407م) لا يزال رهيـن هذا التوجه، بحسـب ما يصرح به عنـوان كتابه **نثير فرائـد الجمان في من نظمني وإياه الزمـان**، ويُعَزِّزُه في مقدمة كتابه الآخر **نثيـر الجمان في نظم فحول الزمـان**، حين يقول: «ولم أعَوِّلْ إلا على من فـي عصرنا نبغ، وأثواب التخيلات الشعرية صبغ، لا كمن في آنية كلب الانحطاط ولغ، وبالقصور عن محل القول ما بلغ»[23].

= 598هـ ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1999)، ص 278.

(21) أبـو عبد اللـه محمد بن عبد الله بـن أبي بكر بن الأبـار، **تحفة القادم**، أعاد بنـاءه وعلق عليه إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 5.

(22) أبو إسـحاق إبراهيم بن الحسـن البونسـي، **كنز الكتـاب ومنتخب الآداب: السـفر الأول من النسخة الكبرى**، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 73.

(23) أبو الوليد إسـماعيل بـن الأحمر، **نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان ودراسـة في حياته وأدبه**، دراسة وتحقيق محمد رضوان الداية (بيروت: دار الثقافة، 1967)، ص 27.

أمـام هـذا الانهمـاك في حضـر حركـة التأليـف علـى المعاصريـن، يُطرح السـؤال حول صحة الكلمة المأثورة القائلة إن «المعاصـرة حجاب»، خصوصًا بالنسبة إلى الأندلسيين الذين تواطأوا على خرْق هذا الحجاب، عن سبق إصرار وتَرَصُّد، بيـد أن الأندلس معروفة بحسـد أهلها لبعضهـم، خصوصًـا مدة حياته، كما أكد ابن حزم وغيره سابقًا، وهذا يُوَلِّدُ من الإشكال إشكالًا آخر.

لمحاولـة ترويض هـذه المفارقة، نسـتحضر أن القوم خـلال انهماكهم في ممارسـة الانتصار للمعاصرة، كانوا يسـتمرئون ذلـك، لأنه انحيـاز إلى هويتهم الأندلسـية الوليـدة ونزعتهـم الإقليميـة الجديـدة، فـي مقابـل الهوية المشـرقية الطاغيـة العتيـدة، إضافة إلـى أنهم كانـوا كثيرًا ما يعللـون هذا التوجـه الحداثي بالسـأم النفسي من تكرار القديم، ولا سيما أن معيار الجودة والإبداع متوافر في نتـاج المحدثين، وليس رهين القدماء، إذ لا علاقة لـه بالزمان ولا بالمكان بقدر ما يرتهن للقدرات الفنية للمبدع أنَّى توافرت.

هكـذا نـرى أن اهتمـام الأندلسـيين - اسـتمرارًا في هـذه النزعـة الحداثية المتنامية، وانسـجامًا مع حركـة الزمن المندفعة إلى الأمـام - ظل يتمحور حول زمنهـم الخـاص، عبـر تتبّعهم سـيرورة الأجيـال والأعصار، حيـث أفْـرَدُوا كلَّ مئـة سـنة تقريبًا بمؤلَّـف، وذلك مثـل كتب: **الغصـون اليانعـة في شـعراء المائة السـابعة**[24]، **والغـرة الطالعة في شـعراء المائة السـابعة**[25]، و**الكتيبـة الكامنة في شعراء المائة الثامنة**[26].

بل إن أبا عبد الله بن الأبار القضاعي نسج تراجم «حلته السيراء»، بحسب التدرج الزمني، تنازلًا من قرن إلى قرن، وهكذا دواليك، ابتداء من المئة الأولى إلى المئة السابعة من تاريخ حياته[27].

(24) انظر: أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ذخائر العرب؛ 14 (القاهرة: دار المعارف، 1945).

(25) تأليف ابن هانئ محمد بن علي (ت 732هـ/ 1332م).

(26) لسـان الديـن محمد بـن عبد الله بـن الخطيـب، الكتيبة الكامنة فـي من لقينـاه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، أعدها وحققها إحسان عباس، المكتبة الأندلسية؛ 8 (بيروت: دار الثقافة، 1963).

(27) انظر: ابن الأبار، الحلة السيراء، لترى بأم عينك كيف تدرج فيها من قرن إلى آخر.

غير بعيد عن هذا تندرج كتب الطبقات والتكملات والذيول والصلات التي توحي بأن لدى الأندلسيين مشروعًا قوميًا وطنيًا يتوارثونه، ينطلق فيه اللاحق من حيث انتهى السابق، حتى تكتمل سيرورة الزمن الأندلسي في سلسلة متواصلة، لا تكاد توجد فيها حلقة مفقودة.

استمرارًا لتواصل الجهد الأندلسي، عبر مشروع التكملات وتكملاتها والصلات وصلاتها... يقول ابن بسام في تعليله تأليف ذخيرته: «ولم أعْرِضْ لشيء من أشعار الدولة المروانية، ولا المدائح العامرية، إذ كان ابن فرج الجياني قد رأى رأيي في النصفة، وذهب مذهبي في الأنفة، فأمْلَى في محاسن أهل زمانه كتاب الحدائق، فأضربتُ أنَا عَمَّا ألَّفَ، ولم أعرض لشيء مما صَنَّفَ، ولا تعدَّيْتُ أهلَ عصْري، ممن شاهدته بعُمْرِي، أو لحقه بعض أهل دَهْرِي»[28].

على العقيدة ذاتها انطلق ابن الأبارفي «تحفته»، من حيث انتهى «زاد» أبي بحر سلفه، رافضًا الرجوع إلى الماضي، ولو كان هذا الماضي أندلسيًّا، لأن الأندلسية ملازمة للمسار التقدمي، والعبرة - في مشروع التكملات - هي إنجاز ما لم يُنْجَز، حتى لا تظل أقلامهم وجهودهم تدور في حلقة مفرغة، وهكذا ربأ بكتابه كما يقول - «عما تضمنته كتب السابقين من الأدباء... ولما عارضت به «زاد المسافر» سميته «تحفة القادم»، ناسيًّا من ذكره في ترجمة أبو بحر ابن إدريس جامعه»[29].

إذا كان ابن بسام وابن الأبار قد صرحا برفضهما العودة إلى ما أُنجز قبلهما، وانطلاقهما في تشييد طوابق المشروع الأندلسي التاريخي، من حيث انتهى سلفاهما، فإن بقية كُتَّاب الصِّلات والتكملات والتذييلات اكتفوا بهذه التسميات التي توحي بما صرح به الرجلان، فكل منها تحمل معنى الإضافة العلمية، وتجاوز المجهود السابق، إضافة إلى شرط المعاصرة الذي يندرج أيضًا في هذا السياق.

هكذا يتجلى - ربما أول مرة - تصور الأندلسيين العام لزمنهم الخاص،

(28) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 13.

(29) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 6.

متميـزًا بالتمركز حـول الحاضر، وعدم الإسـراف فـي تقديس الماضـي، خلافًا للذهنية المشرقية التي تُرَجِّحُ، غالبًا، كل ما هو قديم على ما هو حديث.

في هذا السـياق يسـجل بعض الأندلسـيين موقفه من القدم والحداثة حتى في عمر الإنسان، حيث يدافع الشاعر الحكيم أبو الصلت أمية بن عبد العزيز بن الصلت الداني عن حداثة سنه قائلًا:

وقالوا: حديث السِّنِّ يسمـو إلى العلا ... كأنَّ العلا وقفٌ على كِبَرِ السِّـنِّ
فمـا ضَرَّنـي سِـنُّ الحداثـة والصِّبَا ... إذا لمْ يُضَفْ خُلْقِي إلى النَّقْص والأفْن
فعِلْـمٌ بلا دعْـوَى ورأْيٌ بـلا هَوى ... ووغْـدٌ بلا خلْـفٍ ومَنٌّ بـلَا مَنٍّ(30)

إذا كـان أبو الصلت هنا يؤسـس دفاعه عـن الحداثة على خلفيـة أخلاقية، تجعل وحدة قيـاس الزمن ليس مجرد التراكم الرياضي، زيادة ونقصًا في العمر، كبرًا وصغرًا، بقـدر ما تعتبر المنجـز الأخلاقي والمعرفي فـي تراكمه هو وحدة القياس الأساسـية، فإن أبا زيد عبد الرحمن السـهيلي (581هـ/ 1185م)، أحد أدبـاء مالقـة، ينحـاز - هو الآخـر - إلى الحديـث على حسـاب القديـم، متبنّيًا فلسـفة تعتمد على القياس والبرهنة، بالنظر إلى عناصر الطبيعة والأبعاد النفسية والعاطفية، في سياق مفاضلة بين الزمنين، مناقضًا أطروحة أبي تمام في تفضيله الحبيب الأول والمنزل الأول:

قاسُـوا الحَنينَ إلى الحَبيـبِ الأوَّلِ ... بحنيـن مُغْتَـرِبٍ لأوَّلِ مَنْـزِلِ
هيْهـاتَ مـا حُـبُّ التليـدِ كَطـارفٍ ... أيْنَ الحديثُ مـن الحبيبِ المُقْبِلِ؟
نَوْرُ الأقاحِي الغَضِّ أحْسَـنُ مَنْظرًا ... وأرقُّ عَرْفًـا مـن أقـاحٍ ذُبَّلِ(31)

تُعتبر فترة الحداثـة العمرية فترة لها ما بعدها، حيـث لا ينتظر في الكبر إلا حصاد اليفاعة (32).

---

(30) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 12.

(31) إبراهيـم بن مراد، مختارات من الشـعر المغربي والأندلسـي لم يسـبق نشـرها (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 121.

(32) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 163. كقول ابن أبي البقاء السرقسطي:

إذا لـم أرشـح للفضـائل يـافعـا ... فهـل أدرك العـلياء إلا توهما؟
وهل يتعاطى أن يكون أخو العلا ... ووالدها من لا يكون لها ابنما؟

يؤكد ابن خيرة المواعيني في ريحانه «أن نشاط الألباب في عصر الشباب، والسؤدد مع السواد، وشواظ النار قبل الرماد، ومن هنا كان مبعث شكوى الشيب، وحنينهم إلى الشباب»[33].

قد يتجاوز هذا الانتصار للحداثة والمعاصرة حدود الزمن، في التأليف وفي الأعمار، إلى رؤية فينة إبداعية للأدب نفسه، حيث يقول ابن بسام: «وقد أثبتُّ أيضًا في هذا القسم من الشعراء والكتّاب ورؤساء أهل الآداب في ذلك الأوان إلى وقتنا هذا، من عرف مكانه، واشتهر إحسانه، وقدَّمْتُ من قُدِّمَ في حلبة البيان، دون من سبق بالزمان، على ما استعرضتُ في صدر هذا الديوان»[34]. ومردّ هذه الرؤية هو أن القِدم والحداثة - في معناهما الزمني البحت - لا يُعتبران مقياسًا صلبًا لتصنيف المبدعين، إذ الحكم الفصل للإحسان، لا للزمان، ولا للمكان، ولا للإنسان، فابن عبدون، مثلًا ، له «قصيدة فريدة فضح بها الأوائل، وصرح فيها عن كل طائل، والمرء مخبوء تحت لسانه، وشرفه بنفسه لا بزمانه»[35].

من هنا، قد يصبح المتأخر في الزمان سابقًا بمنطق الإحسان، إذ يرى ابن بسام أن محتوى «ذخيرته» الأندلسية «من منظوم ومنثور، بديع رائق، ومتأخر - إن شاء الله - سابق»[36].

في ضوء هذه الرؤية يقارن بين أبي عبيد اللغوي المشرقي القديم وأبي عبيد البكري الأندلسي المحدث معتبرًا أن هذا الأخير «لولا تأخر ولادته، وعهدة في زيادته، لأنسى ذكر كنيّه المتقدم الأوان، ذربَ لسان، وبراعة إتقان»[37]. ثم يؤكد أن الأولية بالزمان لا تمنح الأولية بالإحسان، كما أن الأخروية بالزمان لا

---

(33) مصطفى الحيا، «ريحان الألباب وريعان الشباب في مراتب الآداب، لابن خيرة المواعيني» (رسالة ماجستير في الأدب العربي، كلية الآداب، الرباط، آكدال، 1988 - 1989)، ص 3.

(34) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 13.

(35) المصدر نفسه، ج 2، ص 410.

(36) المصدر نفسه، ج 2، ص 116.

(37) المصدر نفسه، ج 2، ص 144.

تمنع من الأولية بالإحسان، فأبو عبيد البكري - بحسب ابن بسام - «كان بأفقنا آخر العلماء بالزمان، وأولهم بالبراعة والإحسان»[38]. وأحمد بن فرج الجياني (ت 365هـ/ 976م) - في كتاب الحدائق - «إنْ لم يكن سبق بالزمان، فلقد زاحم بالإحسان»[39]. وابن زيدون أحسن، «ودفع بالحديث في صدر القديم، ولو قرع سمع أبي منصور بما في تضاعيف هذا التصنيف من الشذور، لما كان عنده ابن وشمكير بمذكور، ولا أغرب بغرائب الصاحب، ولا بديع، البديع»[40]. وحين يعارض ابن برد الأصغر عبد الله بن المعتز المقتول (296هـ/ 909م)، يحكم ابن بسام أن يد ابن برد ليست «عن مرماه بقاصرة، ولا صفقته حين جاراه بخاسرة، بل ساواه وزاد، وأجاد ما أراد»[41].

انتقى الشعراء الأندلسيون من التراث الأدبي ما يوافق مزاجهم الحداثي، لأن «الناس - كما يقول أبو بكر بن القبطرنه: عبد العزيز بن سعيد (ت 520هـ/ 1126م) - بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم»[42].

من هنا يمكن القول إن شعراء الأندلس ركزوا في تكوينهم الأدبي على الشعر المحدث، بينما اهتم اللغويون منهم بالجاهليين، فهذا ابن خفاجة، مثلًا: «فتن أول أمره بأشعار المحدثين في المشرق، وشعراء القرن الرابع خاصة، فأخذ يقلدهم، ويعارضهم حينًا آخر، ويعنى - على غرارهم - بمحسنات البديع وتزاويقه، ثم لم يلبث أن استقل بطابعه المميز، وأخذ يغترف من ينبوع قلبه وبيئته وزمانه، فكان له أسلوبه الخفاجي، الذي تميز به عن معاصريه جميعًا، وغدا في الأندلس رأس مدرسة من الشعر، لها أنصارها المعجبون بها، وخصومها الناعون عليها»[43].

في سياق مناصرتهم للمعاصرة، المتماهية مع ذاتيتهم، كرَّس ابن حزم

(38) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 144.
(39) المصدر نفسه، ج 2، ص 86.
(40) المصدر نفسه، ج 1، ص 229.
(41) المصدر نفسه، ج 1، ص 318.
(42) المصدر نفسه، ج 1، ص 451.
(43) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2 (القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، ص 4 - 5.

طوق الحمامة للتجربة الأندلسية عمومًا، والحزمية خصوصًا، قائلًا: «ودعني من أخبار الأعراب المتقدمين، فسبيلهم غير سبيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبي أن أنضي مطية سواي، ولا أتحلّى بحلي مستعار»(44).

يدخل في إطار هذه الرؤية الحداثية لدى الأندلسيين تلك السخرية المُرّة من المعلقات، أقدس أمهات الشعر العربي، والقرف من ترديدها، حسبما أسلفنا من رأي ابن بسام فيها، معلّلًا بأن «كل مُرَدَّدٍ ثقيل، وكل مُتكرّر مَمْلول، وقد مَجَّت الأسماع: 'يا دارمية بالعلياء فالسند'... وكم من نكتة أغفلها الخطباء، ورُبَّ 'مُتَرَدَّمٍ غادرَتْه الشعراء'»(45).

لعل التَّحْلِية - في تراجم الأعلام - بالخاتمية، تدخل في تجليات هذا الانتصار للحداثة، مرتكزين - ربما - على أن نبينا كان أفضل الرسل، على الرغم من أنه خاتمهم، وكذلك مِلّتنا خاتمة الملل، كما أن «الأمور بخواتمها»، وحسن الختام هاجس كل مؤمن. زد على ذلك أن الوصف بالخاتمية هذه يوحي بإشفاق المؤلف من عدم استمرار هذا التيار الأندلسي الإبداعي، المندفع في تدفقه، إلى الأمام، فأبو بكر محمد بن أحمد بن الصابوني الإشبيلي كان - مثلًا - يُعتبر «شاعر عصره المجيد، والمُبْدئ في محاسن القريض المُعيد، الذي ذهبت البدائعُ بذهابه، وختمت الأندلس شعراءها به»(46).

غير بعيد عن هذه الخاتمية، يستغلون- أيضًا - مفهوم نسخ اللاحق للسابق، تعزيزًا لرؤيتهم المناصرة للمعاصرة، فأبو محمد بن مطروح التجيبي (535هـ/ 1241م)، يرفض - في الرثاء - وصية لبيد في تحديد مدة البكاء على الفقيد العزيز(47).

---

(44) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والأُلّاف، قدّم له وحققه إحسان عباس ([تونس]: دار المعارف، 1992)، ص 76.

(45) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 5.

(46) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 230.

(47) المصدر نفسه، ص 228: حيث يقول:

سأبكيه ما دمتُ ذا مقلة ... وأعصي العواذل والعذلا

وأترك حكْمَ لبيد سُدًى ... كما ينسخ الآخر الأولا

إمعانًا في ثورتهم على القديم، والاعتزاز بقدرتهم على الإبداع - مهما تأخر بهم الزمن - نازعوا بعض المقولات المشرقية الدوغمائية، مُناقِضين إياها، مثل: «هل غادر الشعراء من متردم»، ومثل: «ما ترك الأول للآخر شيئًا»، و«ليس في الإمكان أبدع مما كان»، حيث يُمَجِّدُ حازم القرطاجني (ت 684هـ/ 1285م) قصائده مفاخرًا سابقيه:

أبكار أفكارٍ رخيم لفْظُها ... عادتْ لها عُونًا عَذَارَى مُسْلِم

أضحتْ عن الزَّوْراءِ أَنْدَلُسٌ بها ... «زوراءَ تنْفرُ من حِياضِ الدَّيْلَمِ»

تزْرِي بِحَسَّانٍ وحُسْنِ حَدِيثِه ... في الحَارِثِ الجَفْنِيِّ وابْنِ الأيْهَم

وتُغَادِرُ الشُّعَرَاءَ تُنْشِدُ بَعْدَهَا: ... كمْ «غَادَرَ الشُّعَرَاءُ مِنْ مُتَرَدَّمِ»[48]

واطأه في البحر والقافية والمقصد ابن زمرك (ت 793هـ/ 1390م)[49].

لم يَكتفوا بنقْضِ هذه المَقولاتِ الرَّجْعِية، بلْ نَازَعُوا مُبْدِعِي المَشْرق بعْضَ مَقولاتِهم الثورية، مثل المعري الذي أكد قدرته - على الرغم من تأخره - على الإتيان بما لم تستطعه الأوائل، حيث نازعَ ابنُ زمرك - وممدوحه - أبا العلاءالمَعَرِّي (449هـ/ 1057م) هذا المنحى:

فيا أيها المَوْلَى الذي شادَ آخِرًا ... مِنَ الفَخْر ما لمْ تَسْتَطِعْهُ الأوائِلُ

ولو أنَّنِي أدْركتُ أعْصَارَ مَنْ مَضَى ... لما قالَ فيها الشاعرُ المُتَخَايِلُ[50]

ما ذلك إلا لأن الأندلسيين أغنياء في زعمهم عن التقليد الأعمى لقدماء المشارقة، وحتى لو كانوا شعراء المعلقات المقدسين، فهذا إبراهيم الطُّوَيْجن

---

(48) حازم بن محمد القرطاجني، قصائد ومقطعات، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة (تونس: الدار التونسية للنشر، 1972)، ص 197.

(49) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د. ت.])، ج 2، ص 85. حيث يقول واصفًا بدائعه: ودعوت أرباب البيان أريهم: «كم غادر الشعراء من متردم».

(50) المقري، أزهار الرياض، ج 2، ص 81. وقال في أخرى:

وما ضرها أنْ قد تأخر عهدها ... إذا طال مبناها الذين تقدموا

الأزهار (ج 2، ص 184).

الســـاحلي الأنصاري الغرناطي (ت 747هـ/ 1346م) يصف قصيدة له:

وَأَتَـتْ مَحَاسِـنُها بِكُـلِّ غريبـةٍ أَغْنَـتْ مُقَلِّدَهـا عـن التَّقْلِيـدِ
وقَـفَ ابنُ حجْـر دُونَهـا وتَخَبَّطَتْ فـي نَسْـجِ حُلَّتَهـا أَكُـف لَبِيـدِ[51]

فواطأه أبو القاسم الخضر بن أحمد بن أبي العافية الغرناطي (ت 745هـ/ 1344م) في جوابه إياه، قائلًا:

سَحَبَتْ على سَـحْبَانَ فضْلَ رِدَائِها وعبيـدٌ اسْتَغْشَـى ثِيـابَ عبيـدِ
ولَبيـدٌ انْقَلَبَـتْ عَلَيْـهِ حُرُوفُـهُ فغَـدَا بَلِيـدًا وهْـوَ غيْـر بَلِيـدِ
نظمَتْ من السِّـحر الحَـلالِ قَوَافِيًا «أَغْنَـتْ مُقَلِّدَهـا عـن التَّقْلِيـدِ»[52]

إذا كان بعض نقاد المشـرق، مثل ابـن قتيبة وتابعيه، قد كسـر طوق الزمان والمكان عن الإبداع، فاعترف بالإحسـان أنّـى تَحَقَّق، وممن تحقـق، مؤكدًا أن اللـه لـم يقصره علـى زمان ولا مكـان[53]، فقـد وافقت هـذه المقولـة هوى في نفـوس نقـاد الأندلس، وأكثـروا مـن ترديدها، ولكنهـم مضوا أبعـد منها، حيث أطَّرُوا دعْوَى شـعرائهم القدرةَ على تفوق المتأخرين على المتقدمين، فكان ابن عبد ربه من أوائل من تبنى هذه الرؤية[54]. كما نفى المواعيني سَدَّ باب الإبداع، مؤكدًا أنه – حتى ولو سُـدّ – فـ «في كل وقت، منْ قرعَ الباب يوشـك أن يفتح له، ومن لجَّ وَلَـج»[55]، رافضًا الحكم بعقم الزمان عـن أن يلد أمثلة للأوائل، إذ «لا يمتنع أن يكون في هذا العالم الخالف من يمشـي على أثر السالف، فالزمان ولود، والعقل موجود، ما دام وجود»[56].

---

(51) ابن الأحمر، ص 212.

(52) المصدر نفسه، ص 212.

(53) أبو محمد عبد الله بن مسـلم بن قتيبة، الشعر والشـعراء، ط 3، 2 ج (القاهرة: دار الحديث، 2003)، ج 1، ص 64.

(54) أبو عمر أحمـد بن محمد بن عبد ربه، كتاب العقد الفريد، شـرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسـه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري، 7 ج، ط 3 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، 1965)، ج 1، ص 2: مقدمة المؤلف: «إني رأيت آخر كل طبقة...أوضح طريقة من الأول...».

(55) الحيا، ص 4.

(56) المصدر نفسه، ص 4.

بل إنه مع من يعتقد كون المتأخر أقدر على الإبداع، بحكم تراكم التجارب قبله، ممّا يساعده على تجاوزها، إن صَمَّمَ طمُوحه على ذلك، إذ إنه «كلما بقيت أصول المصنوعات، تَحَذَّقَتْ فرُوعُها، وسُدِّدَ إلى سَمْتِ التكْمِيل شرُوعُها»[57].

يولفق هذا - أيضًا - رأي أبي الحسن علي بن لبال الشريشي، المؤمن بأنه «لو اقتَصَرَ المُتأخِّرُون على عِلْمِ المُتقدِّمين لَذَهَبَ عِلْمٌ كثير»[58].

هذه الرؤية ذاتها يعزّزها أبو البقاء - «أبو الطيب» - الرُّنْدي: صالح بن شريف، في مقدمة الوافي في نظم القوافي باعتبار المتأخر أتم نظرًا، فإذا «كان مَنْ سلف سَبقَ في المِضْمَار، وكادَ لا يَبْقِي منه كتقدير الإضْمَار، فأنتَ تَرَى كيف أنَّ السابق رُبَّما أدْرَكَ، ثم جاء اللاحقُ فنَقَضَ واسْتَدْرَكَ، وربما بَلَغَ المُتَأخِّرُ بشرَفِ الإطلاع، ما لمْ يَبْلغْ المُتَقَدِّمُ بفضْل الاختراع»[59].

هذه الرؤيةُ التي تَحْتَرِمُ السلفَ - من دون أن تتراجع إلى الوراء، بل تندفع إلى الأمام - هي التي ساعدتْ على تطوُّر إبْداع الأمم، في جميع المجالات قديمًا وحديثًا، وهي ما ينبغي استلهامها واستثمارها في عصرنا الراهن.

مهما يكن، فإن الإبداع الذي طالما لهث وراءه الأديب الأندلسي هو إبداع، ومهما انحاز إلى الحداثة أكثر من القديم، فإنه يغالب - بطموح - نسبية المكان والزمان واللسان والإنسان، إذ كان ابن خفاجة يطارد قصيدة «تسير في كل مكان، وتطير في كل زمان، وتُنْشَدُ بكل لسان، وتُوجَدُ مع كل إنسان»[60].

ابتكر الأندلسيون لإمكانية تفوق المتأخر على المتقدم عدة تخريجات طريفة، تفتقت عنها تأويلاتهم العجيبة، مُعتمدين على نواميس الزمن حينًا[61]

---

(57) الحيا، ص 4.

(58) محمد بن شريفة، أبو المطرّف أحمد بن عميرة المخزومي: حياته وآثاره (الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، 1966)، ص 113.

(59) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، ط 4 (بيروت: دار الثقافة، 1983)، ص 453.

(60) ابن خفاجة، ص 297.

(61) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 743: حيث يقول أبو الحكم بن مذحج:

لئن حازت الدنيا بك الفضل آخرا ... ففي أخريات الليل ينبلج الفجر

ويعتمـدون - حينًـا آخـر - قواعد التأليـف، وعلاقـة المتن والهامـش، مثل ابن عمار[62].

أمّـا أبو عبيد البكـري، فقد نزعه تخصصـه اللغوي، ليعتمد - في تسـويغ تفضيـل المفضول - على قواعد الإعراب: رفعًا وجرًا[63]، وعلى شـاكلته يسـير ابن خفاجة: «وإنك وإن تأخر العصر بك، كالفاعل، وقع مُؤَخَّرا»[64].

تنويعًا علـى أوتار الأفضلية الزمنيـة، ترجيحًا للتبكير تـارة، أو للتأخر تارة أخـرى، أو إفراغًا لكليهما من أي قيمة تفضيلة، وجد الأندلسـيون - في مفاضلة الأزاهيـر - أن نواميـس الطبيعـة بيـن أصبعين مـن أصابـع الرحمن، قـد يغيران إيقاعهـا ليتأخـر المُبَكِّـر وليتقـدم المتأخر.وقـد كانوا يسـتطرفون وجـود الاثنين خارج إبَّانِهما، انسجامًا مع طغيان نزعة الإغراب على الذوق العام لهذه الجزيرة الغريبـة؛ فقد بعث أبـو بكر عبد الملك بن سـليمان بن القوطية، صاحب شـرطة مؤسس إمارة بني عباد، إلى أبي الوليد الحميري، هذه الأبيات، مع ثلاث وردات ليلة المهرجـان في غير إبَّانِها[65] وإمعانًا في الإغراب الأدبي لا يُفَسِّـرُ الأندلسـي هـذه الظاهرة بمنطـق الإيمـان المطلق بقـدرة الله، وإنمـا يحـاول أن يخترع لها تعليلًا يخدم غرض المدح، حين يجعل أخلاق الممدوح قادرة على تغيير مجرى الزمان، وتعديل نواميسـه، بحسـب قـول الحاجـب جعفر بن عثمـان المصحفي (ت 367هـ/ 978م)[66].

لَعَمْـرُكَ ما في فَطْرَةِ الـرَّوْضِ قُدْرَةٌ   تُحِيلُ بها مَجْـرَى الزمانِ عن الحّدِّ
ولكنَّمـا أَخْلاقُـكَ الغُـرُّ نَبَّهَـت   بِرَبْعِـكَ مِـنْ كانـونَ نَائِمَـةَ الـوَرْدِ

---

(62) ابن الأبار، الحلة السيراء، ص 261. حيث يقول:

إن كان أخـرني دهـري فـلا عجب   فوائد الكتب يستخلصن في الطرر

(63) المصدر نفسه، ص 272:

وما زال هذا الدهر يلحن في الورى   فيرفع مجرورًا ويخفض مبتدا

(64) ابن بسـام الشـنتريني، ج 3، ص 338، حيث يقـول: «وإنك وإن تأخرالعصـر بك، كالفاعل وقع مـؤخرًا».

(65) الحميري، ص 95 و99. حيث يقول:

وإغراب المؤخر عن أوان   يجيء كإغراب المبكر

(66) المصدر نفسه، ص 99.

ثالثًا: الزمن الأندلسي: ترجيح الكيف على الكم

إن رؤية الإنسان الأندلسي زمانه الخاص، تبعًا لإيمانه بخصوصية هويته الإنسانية والمكانية، جعلته يحاول أن يعطي هذه الرؤية أبعادًا فلسفية متشبعة بروح المفاضلة، أصَرَّحَتْ بذلك أم أضْمَرَتْه. فإذا كان المبحث السابق انبنى على رؤية خطية للزمن، تنطلق من نقطة الماضي مرورًا بالحاضر في اتجاه المستقبل، مع ما صاحب ذلك من انحياز وانتصار للحداثة في مفهومها الزمني والإبداعي، فإن الرؤية الأندلسية هنا تركز على زاوية أخرى للزمن، تراه من خلالها دائريًا، ذا حلقات مطردة، تتغير مواقعها في دوامة حركته المتلاحقة؛ فأبو بكر محمد بن ولاد - من أهل شلطيش في غرب الأندلس (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) - يرسم حلقة الزمن المفرغة، من خلال قوله:

نَطْوِي سُبُوتًا وآحَادًا ونَنْشُرُها ... ونَحْنُ في الطَّيِّ بيْن السَّبْت والأحَدِ
فعُدَّ ما شِئْتَ منْ سَبْتٍ ومنْ أحَدٍ ... حتَّى تصيرَ معَ المَدْخولِ في العَدَدِ[67].

هكذا يصبح من الصعوبة بمكان الحكم على القديم والحديث، في ظل هذه الرؤية غير الخطية للزمن؛ إذ يتحَوَّل الحديث - بين عشية وضحاها - إلى قديم، مثلما كان هذا القديم يومًا حديثًا[68]، حيث يرى أبو عبيد البكري أن من كانوا يسمَّون المحدثين في العصر الأموي صاروا «قدماء بالإضافة إلى الخريمي والعتابي والحسن بن هانئ.... ثم صار أبو تمام الطائي والبحتري وأبو الطيب المتنبي قدماء للمعري والشريف الرضى ومهيار الديلمي، وكذلك طبقة بعد طبقة ومدة بعد مدة»[69].

هكذا يؤصل ابن خيرة المواعيني - دينيًا - لدائرية الزمن بقوله إن

---

(67) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 37.

(68) حيث يقول ابن شرف القيرواني:

إن هذا القديم كان حديثًا ... ويعود الحديث بعد قديما

(69) الحيا، ص 3 - 4.

«الزمان يدور.... وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في صحيح الآثار 'إنَّ الزمان قد استدار'»[70].

على كل حال اعتمدت فلسفة الزمن عند الأندلسيين أبعادًا متعددة، معاييرَ لقياسه، يبقى - من دونها - سيرورة عبثية، لا معنى لها. في ضوء هذا اعتمدوا أن الأعمار رؤوسُ أموال، حين نظم الأديب القرطبي أبو الأصبغ عبد العزيز بن أحمد اليحصبي، المعروف بالأخفش، رأي أبي بكر العابد في فلسفة العمر هذه فقال:

أرى عُمْرَ الأنام كرأسِ مالٍ سَعوْا فيه لربحٍ أو خَسارهْ
فمنهمْ من يروحُ بغير ربْحٍ ومنهمْ من له فضْلُ التِّجَارهْ[71]

انطلاقًا من هذه الرؤية لا يقاس عمر الإنسان بتراكمه الكمي، وإنما يتميز بالنوعية التي تحدد ميراثه الباقي إبداعًا وفضائل، إذ يرى أبو الربيع: سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي، في رثائه شيخه أبي بحر التجيبي المرسي الذي اعتبط شابًا، أنه - على الرغم من قصر عمره الكَمِّي - قد خلف بمنجزه النوعي عمرًا متجددًا يخلد ذكره:

فإن قَصَّرَ المِقْدارُ عُمْرَكَ، إنَّ فِي نفائسِ ما خَلَّدْتَ عُمْرًا إلى عُمْرِ[72]

حرصًا على الفضل الذي ينزع إليه الأندلسي دائمًا، ولا يرى للزمان معنى من دونه، نجد أبا تمام غالب بن محمد الأنصاري يعتبر أن قصر الزمان النسبي لا يتسع لغير المعاملة بالتي هي أحسن[73].

هكذا يمضي هذا النوع من الناس جسدًا، بحسب ما تقتضيه آنِية العمر

(70) الحيا، ص 4.

(71) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 11 - 13 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989)، ص 503 - 504. وينسب البيتان أحيانًا لأبي الوليد الباجي.

(72) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 202.

(73) المصدر نفسه، ص 196:

ومتاع هذا الدهر أقصر مدة من أن يقابح ذو المروءة أهلها

في زمنيتها البحتة، إلا أنه يبقى روحًا خالدًا، بحسب قول أبي بكر بن صقلاب (ت 619هـ/ 1222م) مادحًا:

إذا عُقِدَتْ كَفٌّ على ذي مَرُوءةٍ فأنتَ الذي تُثْنَى عليه الخَناصِرُ
وإن أثْنَتِ الأعْصارُ يومًا على امْرِئٍ فأنتَ الذي تَثْنِي عليْه الأعَاصِرُ[74]

إن هذا النوع من الناس الذي يخلق لنفسه ﴿لسان صدق في الآخرين﴾ (الشعراء: 84)، هو الذي عناه ابن صقلاب ذاته حين قال:

فذاكَ الذي تَبْقَى مَآثرُ مَجْدِهِ وآثارُها في العالَمِينَ شُهُودُ
فإنْ عاشَ فالآمالُ خالدةٌ به وإنْ ماتَ فالأمْداحُ فيه خُلُودُ[75]

إن هؤلاء الفضلاء هم حلية الزمن وقيمته التي بها يتشرف[76]، ومن هنا لا يصبح الزمان فاعلًا في الإنسان، بقدر ما يكون الإنسان فاعلًا في الزمان، وهي جدلية، حسم الأندلسيون الحكم فيها لمصلحة الإنسان. وكما رأينا الحجاري (ت 584هـ/ 1188م) سابقًا، كثيرًا ما يحلي الأمكنة بعبقريات أبنائها، عبر كتابه المسهب، فيجعل البلدان الأندلسية تفخر بمن أنجبت من مبدعيها، فإن ابن الأبار القضاعي يجعل الزمان أيضًا يفخر بأبنائه، حيث يعتبر أن ابنيْ يخلفتن الفازازيين: أبا زيد عبد الرحمن القرطبي (ت 627هـ/ 1230م)، وأبا عبد الله محمد (ت 621هـ/ 1224م) «كانا من مفاخر وقتهما»[77].

حتى لو أساء الزمن واستحق الذم، فإن سيئاته كلها مغفورة، متى أبرز مثل هذه النماذج الجميلة، بحسب أبي العباس أحمد بن شكيل (605هـ/ 1208م)[78].

(74) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 178.
(75) المصدر نفسه، ص 179.
(76) المصدر نفسه، ص 123: حيث يقول أبو بحر:
حليتم زمنًا لولا اعتدالكم في حكمكم لم يكن في الحكم يعتدلُ
(77) المصدر نفسه، ص 191.
(78) المصدر نفسه، ص 141.

إذا كانت أفضلية الزمان هنا قد اكتسبت - على يد الأندلسيين - ألوان الهوية والأخلاق والعاطفة والدين، بما فيها من جمال، فإنها تأخذ منحى جماليًا صرفًا أحيانًا. ولعل هذا المنزع الجمالي في رؤية الزمن عند الأندلسيين هو الذي جعل عبد الرحمن الناصر يعتمد وحدة السعادة والخلو من الهموم مقياسًا وحيدًا لعمره الصافي، فلم يستخلص من سنينه الطويلة - التي أمضى خمسين عامًا منها في الخلافة، عبر أزهى فتراتها - سوى أربعة عشر يومًا، هي أيام السرور التي صفت له[79].

هذا ما جعل أبا عبد الله محمد بن السراج المالقي، شاعر أمراء بني حمود في الأندلس، في النصف الأول من القرن (الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، يعتقد أن صفو يوم واحد يساوي الدنيا وما فيها[80].

لا يبعد عن اعتقاد معيار الجمال مرجعًا للمفاضلة الزمنية تناول الأندلسيين لفصول السنة الأربعة، حيث يقول أبو الأصبغ عيسى بن محمد العبدري، المعروف بـ «ابن الواعظ»، (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) - بعد ذكر الصيف والخريف والشتاء:

ما الدهْرُ إلا الربيعُ المُسْتَنِيرُ إذَا　　　أتَى الربيعُ أتاكَ النوْرُ والنُّورُ[81]

لهذا التصور الجمالي، خصصوا فصل الربيع وحده بالتأليف، نتيجة ما راكموا حوله من إبداعات، يتماهى فيها جمال الزمان، بجمال المكان، في وجدان الإنسان، حيث اختار أبو الوليد الحميري هذا الفصل موضوعًا بكرًا لكتابه البديع، معتبرًا في مقدمته أن «فصل الربيع آرج وأبهج، وآنس وأنفس، وأبدع وأرفع، من أن أحد حسن ذاته، وبديع صفاته، وحسبي بما يعلم الكل منها، ويخبر به الجميع عنها، شهيدًا لما نقلته، ودليلًا على ما قلته، وهو مع هذه

---

(79) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 123.

(80) المصدر نفسه، ج 1، ص 358، حين قال:

خليلي هذا اليوم لو بيع طيبه　　　بما حوت الدنيا لقلّت له الدنيا

(81) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 83 - 84.

الصفات الرائقة، والسمات الشائقة، والآلات الفائقة، لم يعن بتأليفه أحد، ولا انفرد لتصنيفه منفرد»[82].

إن يومًا من هذا الفصل الجميل يعادل - عند شعراء الأندلس - شهرًا، وحتى الزمان الأندلسي ذاته مستعد لمثل هذه المقايضة، على الرغم ممّا فيها من ربا الزيادة المحرم شرعًا؛ فأبو بكر عبد الملك بن القوطية، صاحب شرطة مؤسس إمارة بني عباد، كان شاهدًا على هذه المعاملة الربوية، فقال:

لمَّا رَأى العامُ زمانَ الرَّبيـ ـعِ الطَّلْقِ قدْ نَشرَ عَرْفَ الكَبَا
فقالَ: أسْلِفْنِي يوْمًا بِشَهْـ ـرٍ فأجَابَتْهُ رياضُ الرُّبَا:
هـذا الرِّبَا واللهُ في وَحْيِهِ الـ ـمُنْزَلِ قدْ حَرَّمَ فِعْلِ الرِّبَا[83]

إن فصل الربيع ملك الفصول قاطبة، بحسب رأي أبي جعفر أحمد بن الأبّار الخولاني[84]، وما ذلك - في الحقيقة - إلا لمزيته الجمالية، فهناك على حد قول بعضهم:

حُسْنٌ يُقَدَّرُ في الربيع ولا تَرَى ذا الحُسْنَ إلا في الربيع يُقَدَّرُ[85]

في ضوء تعلق الأندلسيين بالجمال مطلقًا، وبجمال فردوسهم الأرضي خصوصًا، فإن فلسفتهم كانت تنبني على اغتنام فرصة فصل الربيع، للتَّمَلِّي بنضارته، إشفاقًا من لحظة زوالها، وتمتيعًا للبصر، وتجلية للبصيرة، وتحفيزًا لبواعث الإبداع، وتعبُّدًا بالتأمل في ملكوت بديع السموات والأرض. ولهذا نرى أن أبا الوليد الحميري كان يحرص على الخروج متنزهًا في زمن الربيع إلى بعض ضياعه، مخاطبًا صديقه: «.. فتَفَضَّلْ بالخفوف نحْوي .... لنجَدِّدَ للأنس معانيَ قد درستْ، ونفكَّ من السرور معانيٍ قد أشْكلتْ، ونشْكرَ للربيع ما أرانا من البديع»[86].

---

(82) الحميري، ص 8.
(83) المصدر نفسه، ص 22.
(84) المصدر نفسه، ص 24، حيث يقول:
ملك الفصول حبا الثرى بثرائه متبرجًا لوهاده وهضابه
(85) المصدر نفسه، ص 27.
(86) المصدر نفسه، ص 28.

يحلل أبو جعفر أحمد بن محمد بن الأبار الخولاني حرص أبي الوليد الحميري، على «التَنَزُّهِ إلى بعض ضياعه، في فصل الربيع» بأنه «أشفق من انصرامه وضياعه»[87].

هذا مع أن أبا الوليد نفسه كان يستسمح والده في التنزه في فصل الربيع، حين «تاقت النفوس إلى الراحة فيه، ومالتْ إلى الإشرافِ على ما يَحْتَويه، من النَّوْر الذي كَسَا الأرضَ حُللًا....، تروقُ العيونَ أجناسُها، وتُحْيِي النفوسَ أنفاسُها، فأوْجِدْنِي - بمعاليك - سَبيلًا إلى إعْمالِ بَصَرِي فيها، لأجْلو بَصِيرَتِي بمَحاسِن نواحيها، فالفضْلُ على أنْ يَكْمُلَ أوَانُه، ويَنْصَرِمُ وقتُه وزمانُه، فلا تُخْلِني من بعض التَّشَفِّي منه، لأصدر نفسي متيقظة عنه، فعهدي بمثل ما سألته بعيد، وتشوُّقي إليه شديد، والنفوسُ تصْدَأ كما يصدأ الحديد، ومن أجَمَّها فهو السديد الرشيد»[88].

رأينا لوزير العامريين أبي حفص أحمد بن برد الأكبر (ت 418هـ/ 1027م) أبياتًا، يُحَرِّضُ على اغتنام إبَّان الربيع[89] وفي إطار تفاضل الزمن الأندلسي - من منظوره الجمالي - اعتمد أبو الوليد الحميري تصنيف الأزاهير بحسب تدرجها الزمني أولًا بأول، قائلًا إنه كان «يجب أنْ نبدأ بأول الأنوار وأبكر الأزهار، وهو من النواوير نور البهار، ولكن ما كان من النواوير باقيًا في كل وقت، وثاويًا مع كل فصل، هو أول على الحقيقة، وصدر في هذه الطريقة، كالآس والياسمين، فأما الآس فقد فُضِّلَ على ضروب الأنوار، وصنوف الأزهار، وصيغتْ في ذلك حسان الأشعار، إذ شجره يقوم مقام النوار، ثم يزيده نُوارُه جمالًا ثانيًا، ويُضيفُ إليه كمالًا زائدًا، وأما الياسمين فإن نوره لا ينقطع أبدًا كله، ولا يذهب جميعه، فنبدأ بهما، ثم نذكر النواوير على أزمنتها»[90].

---

(87) الحميري، ص 54.

(88) المصدر نفسه، ص 27 - 28. حيث يقول:

هذا الربيع وكنت ترقبه فانظر بعيشك كيف تصحبه

(89) المصدر نفسه، ص 98.

(90) المصدر نفسه، ص 68.

على الرغم من أن توزيع الأزاهير والنواوير، على مواعيد وإبانات مختلفة، عبر السنة، من صميم نواميس الكون، المُتَصَرَّفِ فيها بحِكْمَةٍ إلهية، فوق إرادة الجميع، فإن الأندلسيين - وفقًا لأذواقهم الجمالية المرهفة - جعلوا من تبْكير هذه الأزاهير، أو تأخيرها، ومن آنيتها وديمومتها، معاييرَ للمفاضلة بينها، كلٌّ بحسب ذوقه، ومنطق حجاجه الفني، وقدرته الاستنباطية لإيجاد العلل والمسوغات[91].

رابعًا: الزمن الأندلسي: بين الاسترجاع والاستشراف

إذا كان الأندلسيون لا يكادون يعترفون بغير زمنهم الخاص، المرتبط ببلدهم، حيث تبدأ الجنسية الأندلسية، منذ لحظة الدخول إلى هذه الجزيرة على نية التوطن، حسبما يؤرخون له في شجرات أنسابهم بصفة «الداخل» التي هي بصمة التأشيرة الأندلسية، وإذا كانوا في ضوء هذا قد ركزوا على حاضرهم، باعثين حركة تأليف حيوية حول معاصريهم في مختلف الأحقاب، كما رأينا سابقًا، وما داموا لا يعطون للزمن - في خطيته، أو دائريته - قيمة، إلا بحسب جماليته، فإنهم - إذا تأزم واقعهم - لا يجدون بدًّا من البحث عن متنفَّس، إمّا في اتجاه الماضي الجميل استرجاعًا، وإمّا في اتجاه المستقبل المأمول استشرافًا، منطلقين - في التذبذب بين هذين القطبين - من مسلمة نسبية الزمن، وتحكم ناموس التغير والتبدل فيه، عبر تماهي السيرورة والصيرورة الذي يعبّرعنه لغويًا بصرف الزمان، من حيث تلونه[92].

إن هذا الزمان حرباء، تتصرف - خلال تلونها - بالناس، كما يتصرف لاعب الشطرنج بقطعه فوق رقعتها، إذ يقول أبو بكر الداني «ابن اللبانة»:

---

(91) الحميري، ص 67 - 68، 72 و85 - 89.

(92) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 40: حيث يقول المعتمد بن عباد:

ضدان ألف صرف الدهر بينهما ... لقد تلون في الدهر ألوانا

وقريب من هذا قول ابن الخطيب:

غاض الزمان بها تنعم عيشه ... فأحالها والدهر ذو ألوان

انظر: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني، صنعه وحققه وقدم له محمد مفتاح، 2 مج (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1989)، ص 311.

الدهرُ فـي صَبْغَةِ الحِرْبَـاءِ مُنْغَمِس   ألـوانُ حالاتـه فيهـا اسْـتِحالاتُ
ونحـنُ منْ لُعَبِ الشّـطْرَنْجِ في يَدِه   ورُبَّمـا قَمَـرَتْ بالبَيْـدَقِ الشـاةُ[93]

عَبَّرُوا عن هذا التلوُّن الجَدَلِيِّ - بتأملات فلسفية عميقة، ترْشَح بالأسف لعدم التحكّم فـي تأبيـد اللحظات الجميلـة المحكومـة بقانون التقلّـب، مع ما يستنبطه ذلـك مـن روح المفاضلة بين الموجـود والمفقـود[94]. وأطَّـرَ الرحالة المعروف أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني (ت 614هـ/ 1217م) رؤيته في هذا السياق، بجو استعاري، يستلهم مصطلحات علوم اللغة:

تَغَيَّـرَ إخْـوانُ هـذا الزَّمـانِ   وكلُّ صديـقٍ عَـرَاهُ الخَلَـلْ
وكانـوا قَديمًـا علـى صِحَّـةٍ   فقـدْ داخَلتْهـمْ حُـرُوفُ العِلَـلْ
قَضَيْـتُ التَّعَجُّـبَ مـن أمْرهـمْ   فصـرْتُ أطالـعُ بـاب البـدلْ[95]

إن هـذه الحربائيـة الزمنيـة هـي التي يعبّـر عنهـا الملك النصري يوسـف الثالث الذي حكم بين عامي 810 - 820هـ/ 1407 - 1417م بجدلية القبض والبسط، آملًا تغلب الأمل على اليأس[96].

إذا كـان المعتمد بن عباد - يقارن بعد أسـره - في ضوء هـذه الجدلية - بين ماضيه الزاهر وحاضره العاثر[97]، فإن أبا عبد الله بن الحداد القيسي يهدئ مـن روع ممدوحـه المعتصم بن صمادح، أمام سـلطة الزمـن المُتَقَلِّـب، مُجَرِّدًا الدهرَ من القصديـة، مُرْجِعًا حركته الغلابة إلى هيمنـة إلهية أزلية، لا دخل حتى للزمن فيها:

الدهـرُ لا ينفـكُّ عـنْ حدَثانِـهِ   والمـرْءُ مُنْقـادٌ لحُكْـم زَمَانِـهِ

---

(93) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 451.

(94) المقري، نفح الطيب، ج 5، ص 558:

إن للدهـــر صـولة وانـقلابا   ولهذا نعيـمـه لــن يدوما

(95) المصدر نفسه، ج 2، ص 591.

(96) أبو الحسـين أحمد بـن فركون، ديوان ابن فركون، تقديم وتعليق محمد بن شـريفة، سلسـلة التراث (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1987)، ص 10:

فلا يأس من قبض الزمان لبسطه   ألا إنه من شـأنه القبض والبسط

(97) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 43.

فَدَعِ الزمانَ فإنه لَمْ يَعْتَمِدْ بِجَلالِه أَحَدًا ولا بِهَوانِهِ
كالمُزْنِ لَمْ يَخْصُصْ بنافِعِ صَوْبِهِ أفقًا ولَمْ يَخْتَرْ أذَى طوفانِه
لكنْ لِبَاريه بَوَاطِنُ حِكْمَةٍ مِن ظاهِرِ الأضْدادِ في أكْوَانِه[98]

على الرغم من تداخل الاسترجاع والاستشراف في جدليتهما، عبر دوامة تلون الزمن في نسبيته المهيمنة، فإن الأندلسيين أفردوا - بصعوبة - كلاً منهما بالتفاتة، تسمح لنا، إجرائيًا، بأن نفك هذا الارتباط بينهما، لنقف أمام كل منهما على حدة، بحسب ما يقتضيه بناء العنوان؛ فالاسترجاع عملية مفاضلة زمنية بين فائت مرغوب فيه وشاهد مرغوب عنه، وهذا التجاذب بين اللذة والألم هو ما أَسَّسَ له حازم القرطاجني بقوله: «إن أحسن الأشياء التي تعرف، ويتأثر بها إذا عرفت، هي الأشياء التي فطرت النفوس على استلذاذها، والتألم منها، أو ما وجد فيه الحالان، من اللذة والألم، كالذكريات للعهود الحميدة المنصرمة، التي توجد النفوس تلتذُّ بتخَيُّلها وذكرها، وتَتَأَلَّمُ من تقضيها وانصرامها»[99].

اعتبر ابن الخطيب أن استرجاع الذكريات الشيقة الهاربة واجب أخلاقي مُقَدَّس، يلزم الوفاء به، وسنّة أدبية مؤكدة، لا يستحق من أخلَّ بها موهبة الشعر ذاتها:

يقولونَ لي: حَتَّامَ تَنْدُبُ فائتًا؟ فقلتُ - وحُسْنُ العهْد ليس بِعَابِ - :
إذا أنا لَمْ آسفْ على زَمَنٍ مَضَى وعَهْدٍ تَقَضَّى في صِبًا وتَصَابِ
فلا نظمتْ دُرَّ القصيدِ قَريحَتِي ولا كانت الآدابُ أكبرَ آدابي[100]

(98) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 452.

(99) حازم بن محمد القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981)، ص 21 - 22، وعلى ضوء هذا بنت فاطمة طحطح أطروحتها: «الغربة والحنين في الشعر الأندلسي»، ونشرت في: فاطمة طحطح، الغربة والحنين في الشعر الأندلسي (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993).

(100) ابن الخطيب، ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني، ص 81.

إذا أردنا التمييز بين ملامح هذا الزمن المسترجع، نجد أنه هو الزمن الجميل عمومًا، إذ القبيح لا يؤسف على فواته، بل هو الذي يفر الشاعر من وطأة واقعه المر، من خلال استرجاع الماضي، استئناسًا بالذكرى، عبر وسائل استرجاع لغوية، توحي باللهفة والتحسر وقوة انفعال التوق، مثل: التمني بليت، والاستفهام [101]، والنداء، ورب، وكم الخبرية، والتعجب... [102].

على الرغم من اعتراف الشاعر بعدم الجدوى الفعلية لهذه «الليت» وأخواتها، فإنها ظلت تعلة لا يستغني عنها الشعراء[103].

إذا كان هذا الاسترجاع لا يتجه - بطبيعة الحال - إلا إلى الزمن الماضي الجميل، فإن الزمن المسترجع يمكن أن يقسم في مجمله إلى عدة وحدات، مثل:

- زمن الشباب: وهو يمثّل زهرة الحياة، ولذلك كان أجمل لون من ألوان ذلك الزمن الهارب، وقد حاول الشعراء عبثًا استرجاع فائته، فأعجزهم ذلك حقيقة، ولكنهم استطاعوه تَخَيُّلًا وتَخْييلًا، وفي ضوء ذلك يقول ابن عمار، مستحضرًا ذكرياته في شلب:

ذكرتُ بها عهْدَ الصِّبَا فكأنَّما ... قَدَحْتُ بنارِ الشَّوْقِ بينَ الحَيَازِمِ
لَيَالِي لا أُلْوِي على رَشَدِ لائمٍ ... عِنَانِي ولا أَثْنِيهِ عنْ غَيٍّ هائمِ[104]

على الإيقاع ذاته عزف ابن خفاجة:

تَوَلَّى الصِّبَا إلا ادِّكارَ مَعاهِدٍ ... لـهُ لَذْعَةٌ بينَ الحَشَا والحَيَازِمِ
أطلْتُ لـه رَجْعَ الحَنينِ ورُبَّما ... بكيتُ علَى عهْدٍ مَضَى مُتَقَادِمِ[105]

---

(101) ابن الخطيب، ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني، ص 9: مثل قول ابن زيدون:

ليت شعري والنفس تعلم أنْ ليـ ... س بمجد على الفتى ليت شعري!
هل لخالي زماننا من رجوع ... أم لماضي زمننا من مكر؟!

(102) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 354: لله أيام على واد القرى سلفت لنا والدهر ذو ألوان.

(103) المصدر نفسه، ج 3، ص 67، حيث يقول ابن لبون:

يا ليت شعري وهل في ليت من أرب؟! ... هيهات لا تنقضي من ليت آرابي!

(104) المصدر نفسه، ج 2، ص 224.

(105) المصدر نفسه، ج 3، ص 377.

كما كان لابن البراء التجيبي (500هـ/ 1107م)، في وقفة على طلل المكان والزمان معًا:

دِيار بها فارَقْتُ عَصْرَ شَبِيبَتِي فيا حَبَّذا عَصْرُ الشَّبابِ المُفَارِقُ!
شَباب شَفَى نَفْسِي وَوَدَّعَ مُسْرِعًا كما زارَ طَيْفٌ أوْ تَبَوَّجَ بارقُ
قضيتُ به حَقَّ الهَوَى وأطعْتُه فأيّامُه - في عيْنِ فِكْرِي - حَدَائِقُ[106]

هذا الشعور بسرعة انصرام الشباب يؤكده ابن الخطيب :

تَذَكَّرْتُ من عهْدِ الشَّبابِ الذي وَلَّى فطابَ لهُ تَسْكابُ دمْعِي وانْهَلاّ
إذ العَيْشُ غَضٌّ والشَّبيبةُ روْضةٌ أزاهرُها تُجْنَى وأنْوارُها تُجْلَى
عهودٌ متَى ألْوَى بِجِدَّتِها المَدَى وقلَّص منْ إيناسِها ذلكَ الظِّلاّ
وما كانَ إلاّ كالخيالِ لِنائِمٍ ألَمَّ ويا سرْعانَ ما قَوَّضَ الرَّحْلاَ![107]

- **زمان الوصل**: وهو شبه رديف لزمن الشباب، من حيث استحواذه على أذهان الشعراء، وهوسهم باسترجاعه، وهنا نلقى ابن حزم يستعيد أحد أيامه البائدة:

لا مِثْلَ يَوْمِكَ ضَحْوَةَ التَّنْعِيمِ في منْظرٍ حَسَنٍ وفي تَنْعِيمِ
قد كان ذاك اليومُ نَدْرَةَ عاقرٍ وصوابَ خاطئةٍ وولْدَ عقيمِ
أيامَ برْقُ الوصْلِ ليس بِخُلَّبٍ عِنْدِي ولا روْضُ الهَوَى بهَشِيمِ[108]

لعل أهمّ من تعَرَّض في الأندلس لجدلية الوصْل والفصْل، مسترجعًا الأول، ونادبًا الأخير، هو ابن زيدون في نُونِيّتِه المعروفة[109]، كما أنه في أختها القافية، يسترجع عهد الوصل، لكن انطلاقًا من جمال الحاضر، ولو كان فصلًا:

إنّي ذَكَرْتُكِ بالزَّهْراء مُشْتاقًا والأُفقُ طلْقٌ ووجْهُ الأرْض قد رَاقا

(106) ابن الأبار، تحفة القادم، ص 14 – 15.

(107) ابن الخطيب، ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني، ص 351.

(108) ابن حزم، ص 116.

(109) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 222 – 223، والبونسي، ص 534 و538، وكلاهما لم يذكر مطلعها، لكن ذكره: أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 76.

..يومٌ كأيام لَذَّاتٍ لنا انْصَرَمَتْ   بِتْنا لهَا حينَ نامَ الدهرُ سُرَّاقا[110]

إذا كان ابن زيدون رائد جدلية الوصل والفصل، فإن ابن الخطيب أشهر من استرجع « زمان الوصل بالأندلس» خلال موشحته المعروفة[111].

- الزمن المعرفي: مثلما فاضل هؤلاء الشعراء بين زمنيْ الشباب والشيب، وزمنيْ الوصل والفصل، فاضلوا أيضًا بين زمني العلم والجهل:

ذَهَبَ الزمانُ بِصَفْوَةِ العُلَمَاءِ   وبقيتُ في ظلمٍ وفي عَمْيَاء[112]

إذا كان الزمن الأدبي من مشمولات هذا الزمن المعرفي، فمن المعروف أن شعراء الأندلس، بكوا - أكثر ما بكوا - عهد الطوائف، باعتباره العصر الذهبي للتلقي الشعري تذوقًا ومكافأة، فكان اللاحقون يذكرون تلك العهود الأدبية الزاهرة بتحَسُّر، مقارنة بالواقع البائس، إذ يقول أبو إسحاق إبراهيم البونسي: «وكان للأدب في أيامهم نَفَاقٌ، ولأهله رواء وإشراق»[113].

بينما صورة حاضر المبدعين، تبدو لعنة سمّيت قديمًا: «حرفة الأدب»، فابن حربون الشلبي يخاطب أبي عبد الله الرصافي شاكيًا صولة الزمن على مكانته الأدبية:

ما للزمانِ؟ ألا حُرٌّ يُنَهْنِهُهُ؟   يَفْري أدِيمِي بأنْيابِ وأظْفارِ
نَشَدْتُهُ حَقَّ آدَابِي فأشْعَرَني   بأنَّ ذنْبيَّ آدابِي وأشْعَاري[114]

في ضوء هذا، يصب أبو بكر الأعمى المخزومي جام غضبه على بعض معاصريه:

---

(110) البونسي، ص 545.

(111) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 763 - 767:

جادك الغيث إذا الغيث همى   يا زمان الوصل بالأندلس

(112) ابن الأبار، الحلة السيراء، ص 95.

(113) البونسي، ص 505.

(114) بن شريفة، أديب الأندلس، ص 341.

فأيـنَ الألـى كانـوا إذا جـاءَ ناظم تَلقَّتْـهُ منهـمْ بالنَّـدَى كَـفٌّ نَاثِـرِ؟

سَـلامٌ عليهِمْ كُلَّمَا ارْتَحْتُ نحوهمْ فلا أثَرٌ من بعـــــدهمْ للمَآثِرِ[115]

- الزمن السياسي: وهنا أيضًا نقف أمام لون من ألوان الزمن المسترجع، حيث عُـرف التاريـخ الأندلسـي عمومًـا بالاضطـراب السياسـي، فتناسَـخَت الأحْكام، وتداولت الأيام، وهو ما جعل بعض الملوك المخلوعين يسـترجعون شـعريًا جمال زمنهم السياسي الآفل، وسـيد هؤلاء الأمراء الشعراء هو المعتمد بن عباد، إذ يقول، بعد أسْره:

فيمَـا مَضَى كنْتَ بالأعْيادِ مَسْـرُورًا فجَاءَكَ العيـدُ في أغْمَاتَ مَأسُـورا

قـد كـان دهْـرُكَ إنْ تأمُـرْهُ مُمْتَثِـلا فَـرَدَّكَ الدَّهْـرُ مَنْهِيًّـا ومَأمُـورا[116]

وكذلك قوله:

مضَى زمَـنٌ والمُلْـكُ مُسْـتَأْنِسٌ به وأصْبَـحَ عنْـهُ اليـومَ وهْـوَ نَفُـورُ

بِـرأْيٍ مـنَ الدهْـرِ المُضَلّـلِ فَاسِـدِ مَتَى صَلحَـتْ للصالِحيـنَ دُهُور؟[117]

عزف ابـن عباد على هـذا الوتر فـي أكثر من موقـع، وتابعه فـي ذلك أبو عبـد الملك مـروان بـن عبد الله بـن عبـد العزيز العامـري، الذي سـقط حكمه لبلنسـية (539هـ/ 1144م) «وكان دائمَ الحَسْرَةِ على كوْنِه لمْ يَطُلْ مُلْكُهُ، وكانَ انْجِعَافُه مَرَّةً». فقد عارض رائية المعتمد فقال:

علمـتُ بـأنَّ الدَّائِـراتَ تَـدُورُ وقـد كُسـفَتْ منَّـا هُنـاكَ بُـدُورُ

ونُثِّرَ سِـلْكٌ طالَ في المُلْـكِ نَظْمُه كـذا كُلُّ نَظْـم بالزمـانِ نَثِيـرُ

فلا يَنْسَ تسْليمَ السَّمَاطَيْنِ مَسْمَعِي بحيـثُ القَنَـا والمُرْهَفَـاتُ سُـطُورُ

..ألا بِأبِي ذاكَ الزمـانَ الذي قضى وتعْسًـا لدَهْرٍ جـاءَ وهْوَ عَثُـورُ[118]

علـى مسـتوى النثر، نـرى الفتح بـن خاقـان - في تهنئـة أحـد الأمراء -

(115) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 161.

(116) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 41 - 42.

(117) المصدر نفسه، ج 2، ص 43.

(118) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 2، ص 246.

يسترجع من خلال حكمه الحاضر الماضي السياسي الزاهر: «فهنيئا للأندلس، لقد اسْتَرَدَّتْ عهْدَ خُلفائِها، واسْتَجَدَّتْ رسوم تلك الإمَامة بعْد عفائها، فكأنْ لَمْ تَمُرَّ أعاصِرُها، ولَمْ يَمُتْ حَكَمُهَا ولا نَاصِرُها».

بما أن لمقام المديح والتهنئة هنا خصوصيته، المميزة عن استرجاعات المعتمد والمظفر لزمانهما المفقود، فإن ابن خاقان لم يكتف بالاسترجاع التفضيلي، بل دعا الله أن يكون الحاضر أفضل، «حتى يكون عصْرُكَ أجْمَلَ من عصْرهم، ونصْرُكَ أعزَّ من نصرهم»[119]. وما دام الدعاء هنا يحيل على المستقبل، فلنتناول:

- الاستشراف: وهو الوجه الآخر لعملة استحضار الزمن المرغوب، فرارًا من الواقع نقطة المركز التي ينطلق منها الشاعر في الاتجاهين، مع ضرورة ملاحظة أن الطرفين يكادان يَتَمَاهَيَانِ، في بعض الأحيان، ولا سيما حين يكون المستشرَف في المستقبل هو الزمن الماضي المسترجَع، إذ يقول ابن حزم:

فلا تيأسِي يا نَفْسُ عَلَّ زَمانَنَا	يعودُ بوجْهٍ مُقْبِلٍ غيْر مُدْبِرِ
كما صَرَفَ الرحْمنُ مُلْكَ أمَيَّةٍ	إليهمْ فَلُوذِي بالتَّجَمُّلِ واصْبِرِي[120]

ما دام ابن حزم استجاب هنا لنزعته الأندلسية عمومًا، والأموية خصوصًا، حين ضَرَبَ المَثَلَ على إمْكانية اسْتشرافِ رَجْعَةِ الزمان الضائع، بعَوْدَةِ مُلْكِ بني أمية إليهم في الأندلس، بعد أفوله في المشرق، فإننا سنتخذ هذه الإشارة كتوطئة إلى استشراف:

- الزمن السياسي الجميل المفقود، المرغوب في رجوعه إلى حيز الوجود، وسيد هذا المنزع - بجدارة - هو المعتمد بن عباد، بعدما أُخرج من القصر إلى الأسر بين عامي 484 و488هـ/ 1091 و1095م، فكان - خلال أسره - يستشرف عودة ملكه، قائلًا:

(119) البونسي، ص 374.

(120) ابن حزم، ص 192.

فيـا ليْـتَ شِـعْرِي هـلْ أبيتَـنَّ ليْلَـةً   أمَامِـي وخَلْفِـي روْضَـةٌ وغَدِيـرُ؟
...تـَرَاهُ عسـيرًا أمْ يَسـيرًا مَنَالُـه؟   ألاَكُلُّ مـا شـاءَ الإلـهُ يسـيرُ[121]

التقط هذا الاستشـراف الشـاعر ابن حمديـس الصقلي، ليوسِّـعَ للمعتمد نافذةَ الأمَـل، المُؤطَّرَة بالثقة في القـدرة الإلهية، المُتَصَرِّفَةِ فـي دَوَرَانْ الأفلاك، قائلًا:

تَجـيءُ خلافًـا للأمُـورِ أمُـورُ   ويَعْـدلُ، دهـرٌ فـي الـوَرَى ويَجُورُ
أتَيْـأسُ مـنْ يـوْمٍ يُناقِـضُ أمْسَـه   وزُهْرُ الدَّرَارِي في البُـروجِ تَدُور؟
وقدْ تَنْتَخِي السـادَاتُ بَعْدَ خُمُولها   وتخرجُ من بعْد الكُسوفِ بُدُورُ[122]

على الوتر ذاته يعزف أبو بكر الداني، ممنّيًا نفسَـه وأميرَه بعودتهما معًا لما ألِفَاه من فَيْض الشـاعر بالثناء، وإنْعام المَلِك بالسـخاء، متجاوزًا سـاعة العسـرة التي يمرّان بها:

رُوَيْدَكَ سـوفَ تُوسِـعُــنِي سُرورًا   إذا عـادَ ارْتِقـاؤُكَ للسـريرِ
وسـوفَ تُحِلُّنِي رُتَـبَ المَعَــالي   غَـدَاةَ تَحلُّ فـي تلكَ القُصُـورِ[123]

إذا كان أبو بكر الداني سـموأل الأندلس في وفائه لبنـي عباد - حتى بعد النكبة - قد اهتزت ثقته شيئًا ما بهذه العودة المنتظرة، فتساءل عنها في استشراف ضمني[124]، فإن المعتمد نفسه كان حريصًا على بقاء نافذة الأمل مفتوحة، حتى كـان يتفاءل بنعيب الغربان المشـؤومة، المتطير بها في المتخيـل العربي، مضفيًا على ذلك مسحة إيمانية، لا يقف أمامها مستحيل:

غرْبـانَ أغْمَـاتَ لا تَعْدمْـنَ طيِّبَـةً   مـن الليالـي وأفنانًـا مـن الشَّـجَرِ
كمَـا نَعَبْتُـنَّ لِـي بالفـالِ يُعْجِبُنِـي   مُخَبِّـراتٍ بـه عـنْ أطيَـبِ الخَبَـرِ

(121) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 43 «بتصرف في ترتيب الأبيات».
(122) المصدر نفسه، ج 2، ص 43 - 44.
(123) المصدر نفسه، ج 2، ص 35 - 36.
(124) المصدر نفسه، ج 2، ص 45: حيث يقول:
مؤمل لخم هل تؤمل عودة فكم   أمل أضحى إلى النجح سلما

عَلَيَّ إنْ صَـدَقَ الرحْمنُ ما زَعَمَتْ   أنْ لا يُرَوّعْنَ من قَوْسي ولا وَتَري
أسْـرٌ وعُسْـرٌ، ولا يُسْـرٌ أؤَمِّلُـه   ـ أسـتغفر الله كمْ لله مِنْ نَظَرِ![125]

لعل مـن الملحوظ – في هذا السـياق – هيمنة أدوات الاستشـراف على أسـلوب الخطاب من تسـويف وتمنٍّ ورجاءٍ، وخير مثال يَسْتَحْضِرُ هذا المنحى ختامُ رائية أبي محمد عبد المجيد بن عبدون في رثاء دولة بني الأفطس:

عَلَى الفَضائلِ – إلا الصبْرَ – بَعْدَهمُ   سـلامُ مُرْتَقِـبٍ للأجْـر مُنْتَظِـرِ
يَرْجُو «عَسَى» وله في «أخْتِها» أمَلٌ   والدهرُ ذو عقبٍ شتَّى وذو غِيَرِ[126]

إضافة إلى استشـراف الأندلسـيين اسـترجاع زمنهـم السياسـي الضائع بما يكتنفه من متع الجمال الطبيعي والجمال الإبداعي الفني، هناك أيضًا:

– استشــراف النصر على العـدو، فتحًا لنافـذة الأمل، في جـدار الهزيمة المحدقة، وهذا ما عزف عليه ابن الخطيب بعد هزيمة معركة طريف:

لا يَغْـرُرِ الرُّومَ مـا نالوا ومـا فَعَلوا   فـإنَّ ذلـكَ إمْـلاءٌ إلـى أمَـدِ
والعَـزْمُ بـادٍ وصنْـعُ اللـه مُرْتَقَـبٌ   والفتْـحُ مُنْتَظَـرٌ إنْ لـمْ يَحِـنْ فَقَـدِ
وعـادةُ النصْـر لا تَسْـتَبْطِ مَقْدَمَهـا   إنْ لمْ تَوَافِكَ في سَبْتٍ ففِي أحَدِ[127]

أحيانًا يستشرفون استرداد المدن المحتلة، مثل توق أبي المطرف بن عميرة المخزومي إلى استرجاع بلنسية:

ألاَ مُتْعَـةٌ يوْمًـا بعَاريـةِ المُنَـى   فإنَّـا نَرَاهـا كُلَّ يـوْمٍ إلـى الـرَّدِّ؟
ألا ليْتَ شِـعْري هلْ لهَا منْ مَطالِعٍ   مَعادٌ إلى ما كانَ فيها منَ السَّعْدِ؟![128]

هناك أيضًا إلحاح كبير لديهم على:

– استشـراف المصيـر الأخـروي، هاجـس المؤمـن الحـق، ذي الضمير

(125) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 44.
(126) المصدر نفسه، ج 2، ص 427.
(127) ابن الخطيب، ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني، ص 41 – 43.
(128) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 285.

الحي، وقد تجلى ذلك بشكل أوضح في شعر الزهد، وفي مدونة شواهد القبور، الحاضرة بوفرة لافتة في شعرالأندلسيين[129]. ولعل أعمق مثال في هذا السياق هو قول أبي الحكم إبراهيم بن علي بن هَرَوْدَس الأنصاري، (ت 572هـ/ 1176م)، مناجيًا نفسه:

أإبْراهيمُ إنَّ المَوْتَ آتٍ ... وأنتَ من الغِوايَةِ في سُبَاتِ
رَجَاؤُكَ مثْل ظِلِّ الرُّمْحِ طُولا ... وعُمْرُكَ مِثْل إبْهامِ القَطاةِ[130]

على هذا المنحى الاستشرافي يمضي الزاهد أبو عمران موسى الميرتلي، في تقريعه لنفسه:

إلى كَمْ أقولُ ولا أفْعَلُ؟ ... وكَمْ ذَا أحُومُ ولا أنْزِلُ؟!
وكَمْ ذا تُعَلِّلُ لِي وَيْحَها ... بِعَلَّ وسَوْفَ وكَمْ تَمْطِلُ!
وكَمْ ذا أؤَمِّلُ طولَ البَقاءِ ... وأغْفلُ والمَوْتُ لا يَغْفلُ!
فيا ليْتَ شِعْرِي بعْدَ السُّؤالِ ... وطولِ المُقامِ لمَا أنْقَلُ؟[131]

وكما نسمع هنا صوت «النفس اللوامة»، فإن هناك أيضًا صوت «النفس المطمئنة»، الذي يمثله أبو بكر عبد الرحمن بن محمد بن مُغَاوِر الشاطبي:

أوْدَعُوني بَطْنَ الضَّريحِ وخَافُوا ... مِنْ ذُنوبٍ كُلومُها بِأدِيمِي
قلتُ: لا تَجْزَعُوا عَلَيّ فإنّي ... حَسَنُ الظَّنِّ بالرَّؤوفِ الرَّحِيمِ[132]

الخلاصة أن روح المفاضلة تَنْدَسُّ - بعمق - في رؤية الأندلس للزمن، عبر هذه الجدلية، فلا يلتفتون إلى الوراء إلا رغبة في استعادة اللحظات الأجمل، ولا يستشرفون المستقبل إلا طمعًا في استرجاع زمن محبوب، أو إشفاقًا من مصير مجهول مرهوب، ولكنهم يغلّبو نكفّة الرجاء والأمل على كفّة القنوط واليأس، ثقة وإيمانًا بالله.

---

(129) انظر مثلًا: ابن الأبار، تحفة القادم، ص 24 - 25، 38، 72، 84 - 85 و146.
(130) المصدر نفسه، ص 72.
(131) المصدر نفسه، ص 132-133.
(132) المصدر نفسه، ص 25 و84 - 85، عدة أبيات في هذا الصدد.

الفصل العاشر

الإنسان: تفاعل الدماء والانتماء

لا تحسب الناسَ سَوَاءً مَتَى مَا اشْتَبَهُوا فالناسُ أَطْوارُ

وانْظُرْ إلى الأحجار في بعْضه مَاءٌ وبعضٌ ضِمْنَه نارُ

«أبو عبد الله بن الصفار»[1]

ضمن ذلك الفضاء الزمكاني، الموسوم بـ «الأندلس»، بحسب ما حددناه سابقًا، تعايشت تركيبة سكانية متنوعة الأعراق، إذ كانت الأندلس أشبه ما تكون بـ «بنك للدماء» والجينات المتفاعلة، عبر تاريخها القديم، في طوريْ ما قبل الإسلام وما بعده، فقد مثّلت إسبانيا مفاعلًا تاريخيًا، امتزجت فيه «دماءالأيبيريين بدماء السلتيين، ثم بدماء الفينيقيين، والقرطاجيين، والرومان، والوندلس، والقوط»[2].

في العهد الإسلامي، أُضيفت إلى هذا المركّب العِرْقِيّ المكَثّف دماء الوافدين: عربًا وبربرًا وموالي، ودماء الصقالبة المستجلَبين رقيقًا من العناصر الأوروبية السُّلافية، فأفْرَزَت هذه التفاعلات الإثنية مركّبات متمايزة، شكلَت نسيج المجتمع الأندلسي؛ فهناك الإسبان الأصليون الذين انقسموا إلى:

(1) أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب،ج 1، ص 73.

(2) أحمد هيكل، الأدب الأندلسي: من الفتح إلى سقوط الخلافة، ط 7 (القاهرة: دار المعارف، 1979)، ص 51.

أسـالمة: دخلـوا فـي الإسـلام، أو مسـتعربين: آمنـوا بالثقافـة والحضارة، وحافظوا علـى معتقدهم، وهناك الوافدون من العرب المقسـمون بيـن البَلَدِيِّينَ القدماء عرب الطوالع، والشـاميين أجناد الكور اللاحقين. والوافدون من البربر المقسّـمون أيضًا إلى قدماء فاتحين، أتوا مع طارق بن زياد، إضافة إلى الوافدين بعد ذلك من شمال أفريقيا.

هكذا انبثقت - من خلال تزاوج هؤلاء العرب والبربر مع الإسبان الأصليين - طبقة هجينة تُسَمَّى المُوَلَّدِين، إضافة إلى طبقة الصقالبة الآنفة الذكر[3].

على الرغم من هذا التعدد، كان في ذلك المجتمع من عوامل الوحدة ما فيه من عوامل التفرقة؛ «فقد كانت هناك دائمًا البيئة المشـتركة، والثقافة المشـتركة، وقد كانت هناك - غالبًا - الحكومة الموحدة، والسياسة الموحدة»[4]، ولا سيما في عهـد الخلافة. ومع ذلك، كان هنـاك - أيضًا - النـوازع الداخلية، والمآرب السياسـية، والخلفيات التاريخيـة المتباينة، وهو ما مهَّـد للاحتكاك والصراعات والثـورات التي لا يهمنا مـا أراقت من دماء، بقـدر ما يهمنا مـا أراقت من حبر، لأننا لسنا مؤرخين للحروب السياسية والفتن الأيديولوجية، بقدر ما نحن رَصَدَة لتَجَلِيّات التفاعل الإبداعي الخَلاَّق، المؤسَّس على هذه الخلفية أو تلك، حيث كانـت نزاعات هـذا المجتمع سـلبية، بما مزَّقتْ مـن أوصال جسـد الأمة، وبما سفكت من دمائها، وبما فرطت فيه من حماها، ولكنها كانت نعمة على الأدب، وإن لم تكن كذلك في الأغلب - لإحساسهم المأساوي بهذا الوضع المحزن.

فـي أي حال، كـان لتفاعـل هـذا الخليط البشـري في مـا بينـه - وتفاعله مـع البيئـة - آثار أفـرزت مجتمعًا كونيًا، رسـم لنفسـه صورة مركَّبـة من فضائل المجتمعـات كلهـا، مثلما ركَّـبَ لمؤقعـه المكاني صـورة توحـدت فيها جميع محاسـن الأمكنـة في جميـع بلاد اللـه الواسـعة، «فأهـل الأندلس» أخـذوا من

(3) هيكل، ص 30 - 31، وانظر: سـامية مصطفى مسـعد، التكوين العنصري للشـعب الأندلسي وأثره على سقوط الأندلس (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001).

(4) هيكل، ص 30 - 31.

العـرب، والهنديـن والبغداديـن، واليونانيـن، أروع خصائصهـم ومواهبهـم وخبراتهم في الميادين المختلفة[5].

لعل مـن الملحوظ بوضـوح أن تلك الصورة المركَّبة للإنسـان الأندلسـي تُرَكِّزُ علـى نحْت ملامحـه الثقافيـة، الكونيـة، الداخليـة، أكثر مـن التركيز على مورثاته العرقية، وتجلياتها الشكلية.

هكذا يؤكد ابن حزم والشـقندي وابن سـعيد... أن الأندلسيين - بحكم هذه التركيبة العرقية والثقافية، إضافة إلى روحانية الموقع المكاني - تَمَيَّزُوا بالمواهب العبقرية في الفنـون والمعـارف والحِرَفِ كافـة. ولا غرو إذا كان سـكان «المدينة الفاضلة» مجتمعًا فاضلًا، بهذه الدرجة التي لا شك في أنها غير خالية من الأسطرة، إلا أن ما لا شك فيه أن الأساطير لا تنبت إلا في مناخ له خصائص فوق المألوف.

أيًا ما كانت سـلبيات هذا المجتمع الأندلسي، فإنه حافظ في تركيبته الإثنية الغنية على مسـتوى من الإيجابيـات، وحتى في الأحوال السـيئة؛ فحينما غلبت نزعات الاختلاف على وحـدة المكان والقيادة، أصبحت الأندلس «أندلسـات» عدة، وتوزعت العناصر العرقية علـى زعامات هذه الدويلات، حيث كان بعض أمرائهـا عربيًا، وبعضهـم بربريًا، وبعضهم مـن الموالي، وآخرون مـن المولدين والصقالبة. ومع ذلـك تمثلت المعجزة الأندلسـية في اسـتمرار النهضة الفكرية والثقافية والأدبية، مزدهرة تحت ظل الفشـل السياسي هناك، ليسجِّل التاريخ أن وتيرة التسارع بين عَجَلة السياسة والثقافة ليست متساوقة دائمًا.

هنـا يلتقط بعض الأدباء سـر هـذه المعجـزة، المتضمَّن فـي أن المكونات الثقافيـة انتصـرت علـى المكونـات العرقيـة العنصرية، فسـخرت هـذه الأخيرة لمصلحة الأولـى، وأصبح معيار الأفضلية الأسـاس هو الإبـداع، تطبيقًا لقاعدة «قيمة كل أمرئ ما يحسـن»، بغضّ النظـر عن منتماه الإثنـي، أو موقعه الطبقي، حيث يعترف ابن الربيب القيرواني أن ملـوك الأندلس محبّون «للعلم، يُعظِّمُونَ

(5) أبـو العبـاس أحمـد بن محمـد المقـري، نفح الطيـب من غصـن الأندلـس الرطيـب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 1، ص 151.

من عَظَّمَهُ عِلْمُه، ويرفعون من رفعه أدبه، وكذلك سيرتهم في رجال الحرب، يُقدِّمُون من قدَّمَتْهُ شجاعَتُه، وعَظُمَتْ في الحروب نِكايتُه.... فتنافس الناس في العلوم، وكثُرَ الحُذَّاقُ في جميع الفنون»[6].

بهذا المنظار يقرأ الشقندي تركيبة المجتمع الأندلسي الثقافية الطاغية على تعدديته الإثنية، مفسرًا - عبرها - تحوَّلَ التمزق السياسي لدولة الأندلس، إلى نهضة ثقافية كبرى في جميع أرجاء الجزيرة، لم يطغ فيها صليل السيوف على صرير الأقلام، إذ إنه «لما ثار بعد هذا النظام - 'العامري' - ملوك الطوائف، وتفرقوا في البلاد، كان في تفرقهم اجتماع على النعم لفضلاء العباد، إذ نَفَّقُوا سوق العلوم...»[7].

هكذا سنرصد - ضمن هذا الفصل - تجليات هذه الروح الأندلسية النزَّاعة إلى المفاضلات الإيجابية التي تندسُّ تحت سطح الخلافات العرقية، موحِّدة هوية القوم في شبه إجماع على أن أكرمهم - عند الإنسان الأندلسي - هو أروعهم إبداعًا، وحتى لو لم يكن أتقاهم، ولا أرفعهم نسبًا، فالمهم - بحسب شاعرهم أبو عبد الله محمد بن الصفار الأعمى القرطبي - هو جوهر الإنسان، عند مفاضلة الناس بعضهم ببعض[8].

أولًا: العرب والعجم: صراع التعريب والتغريب

يمكن أن نختزل - ولو بشيء من التجوز - التعدد العرقي الكبير في الأندلس إلى ثنائية العرب والعجم التي تعود في أصولها الدلالية عند العرب إلى الوضوح والغموض، باعتبار الإعراب هو الإبانة، والعجمة هي الإبهام، على الرغم من نسبية هذا الأمر التي يمكن أن تجعله معكوسًا تمامًا، عند من

---

(6) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 156.

(7) المصدر نفسه، ج 3، ص 190.

(8) انظر: أبو حسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشيه خليل المنصور، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 1، ص 73، حيث يقول ابن الصفار:

لا تحسب الناسَ سَوَاءً مَتَى ... مَا اشْتَبَهُوا فالناسُ أطْوارُ

يسمَّون عجمًا، بحيث يرون الإفصاح في لسانهم والعجمة في ما سواه.

إلا أن هـذا الاحتمـال الافتراضي يبدو غيـر متحقق هنا فـي الأندلس على الأقل؛ إذ إن سكانها الأصليين والوافدين، على تعدد أعراقهم واختلاف ألسنتهم وألوانهم، سـرعان ما اندمجوا في التعريب الكاسـح الذي كان متقدمًا في وتيرة تسـارعه على منحنى انتشار الإسـلام، وكان أيضًا مفتاحًا من مفاتيحه السحرية، بحيث نجد أن بعض الشعوب الإسـبانية حافظت على عقيدتها داخل الأندلس، لكنهـا تعربت حتى طفـح تعريبها إلى الممالك المسـيحية المجـاورة للأندلس، ولهذا سُـمِّي العجم مـن مواطني الأندلس «مسـتعربين»، وكانوا مـن خلال هذا التعريب يكتسبون الإسلام أكثر، و﴿يدخلون في دين الله أفواجًا﴾[9].

هكذا تحولت ثنائيـة العرب والعجم مـن بُعْدِها العِرْقي البحْـت إلى ثنائية ثقافية حضارية، تتأطر بامتياز ضمن أطروحة: المفاضلات في الأدب الأندلسي، وهو مـا يجعل هذا المبحـث ضروريًّا هنا، باعتبـاره نواة تأسيسـية لهذا الفصل، منها تنبثق بقية مباحثه.

في أفق هـذه الجدلية نجد صاعدَ الأندلسـي قد وَسِـعَ صـدرُ كتابه طبقات الأمـم، غير مميز بينها، ولا مفاضل، إلا بحسـب مقياس العلم والجهل أساسًـا، مع اعتبـار مميزات أخرى تمثّل فوارق ثانوية عنده بين هـذه الأمم، محددًا إياها «بثلاثة أشياء: الأخلاق والصور واللغات»[10].

يتضح هذا المنزع الشمولي عند صاعد الأندلسي، بصفة ألصق بعنوان هذا الفصل، من خلال كتابه جوامع أخبار الأمم، من العرب والعجم[11].

تكـررت ثنائيـة العـرب والعجـم هـذه، علـى ألسـنة الشـعراء، في سـياق المفاضلـة، خصوصًـا بين مسـلمي الأندلس ومسـيحيي إسـبانيا، ولا سـيما في لحظة الانتصـار يوم الزلاقـة (479هـ/ 1086م)، متوسـلين إلى ذلـك بأن هذا

---

(9) القرآن الكريم، «سورة النصر،» الآية 2.

(10) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 3.

(11) المصدر نفسه، ص 60.

النصر المبين كان يوم العروبة: «الجمعة»[12]، وعلى الوتر ذاته عزف عبد الجليل بن وهبون[13] وفي غزوة السبطاط (569 هـ/ 1174م) يقول أبو علي عمر بن الأشيري:

جيشٌ من العُرْبِ الذينَ إذا غَزَوْا كَوَوْا الأعاجِمَ في الطُّلا بعلاطِ
قومٌ إذا شَمَخَ العِنادُ بأنْفِهِ وَضَعُوا السيوفَ مَواضعَ الأسْوَاطِ[14]

استمرارًا لهذه المعزوفة - حتى عهد المرابطين - نجد صداها على لسان ابن خفاجة، في مدحه إبراهيم بن يوسف بن تاشفين، أمير الشرق الأندلسي حتى عام 515هـ/ 1121م :

في ضَمَانِ المشْرَفِيِّ به وقْعَةٌ للعرْب في العَجَمِ
فتْكَةٌ في الرُّوم قاصِمَةٌ ظهْرَ عِزِّ الرُّوم والصَّنَمِ[15]

إذا كان «العجم» في هذه الازدواجات الدارجة في الأدبيات الأندلسية تعني هنا الإسبان المسيحيين الخارجين عن دائرة دولة الإسلام، والمعادين لها، فإنها تأتي أحيانًا للدلالة على عجم الأندلس الداخليين الذين يشكلون عنصرًا من الشعب الأندلسي، المشاركين في الدفاع عن حوزة الوطن أحيانًا مع العرب، حين يروي أبو مروان بن حيان القرطبي عن أبي الفتح البرزالي، وصْفَ معركة بين إسماعيل ابن القاضي بن عباد، ومحمد بن عبدالله البرزالي الزناتي، أمير قومونة، قتيل المعتضد بن عباد (434هـ/ 1042م) من جهة، وغريمهما يحيى بن حمود، المقتول على أبواب قرمونة عاصمته يومئذ، في هذه المواجهة

(12) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدري، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 2، ص 158، حيث قال ابن جهور: لم تعرف العجم إذ جاءت مصممة يوم العروبة أن اليوم للعرب.

(13) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 158. حيث يقول:

أتنكر العجم أن العرب سادتها؟ وتشهد البيض والخطية السمر

(14) محمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ/ 598هـ ((الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة)، 1999)، ص 320.

(15) أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي، ط 2 (القاهرة: منشأة المعارف، 1979)، ص 109.

(427هـ/ 1035م)، فيقول: «وظهر كمين ابن عباد، وجاد صبره، وحرض غلمانه العجم، فشد الجماعة على يحيى شدة منكرة»[16].

حتى بعد سقوط المعتمد بن عباد في أسر يوسف بن تاشفين، نجده يتذكر أيام عِزّه، حين كان:

والمُلْكُ تَحْرسُه في ظِلِّ واهِبِه غُلْبٌ من العُجْمِ أوْ شُمٌّ من العَرَبِ[17]

الملاحظ أن هاتين الإشارتين توحيان بتبعية العجم للعرب، بطريقة أو بأخرى، إذ ظهروا في الأولى غلمانًا لابن عباد، يستميتون في القتال معه، بينما جعلهم المعتمد شركاء للعرب في الدفاع عن ملكه، إلا أنه خصهم بالقوة الجسدية: «غلب»، بينما منح العرب وصفًا أخلاقيًا، متشبعًا بالعزة والنبل: «الشم».

هكذا تكون المفاضلة قد حسمتْها النصوص الأندلسية هنا، لمصلحة العرب على العجم، أكان هؤلاء العجم عدوًّا خارجيًّا مقاتلًا للعرب أم شريكًا وطنيًا مقاتلًا مع العرب. ما دام مدلول العجم - أحد طرفي الثنائية - قد اتضح، فمن الضروري أيضًا كشف مدلول «العرب»: الطرف الآخر للعنوان. فكلمة «العرب» هنا تختزل - تحت مسمّاها - المسلمين أساسًا، ثم مكونات الشعب الأندلسي، بألوان طبقاته المختلفة المتعددة عرقيًا ودينيًا، لأن الجميع - في الحقيقة - قد يختلف في كل شيء سوى رباط «العربية» الذي سرعان ما أصبح يمثّل القاسم المشترك بين مختلف مكونات الشعب الأندلسي، بفسيفسائه المركّبة، ومنها يهوده ومسيحيوه الداخليون، وحتى الخارجيون من الإسبان المجاورين للأندلس، إذ «لم يكدْ عهد عبد الرحمن بن الحكم يقترب من نهايته، حتى كانت اللغة والأدب والدين، وغيرها من نظم العرب الفاتحين، قد أغرت الناس، فأقبل كثير من سكان المدن المسيحية على التأدب بالآداب العربية فاستعربوا، وإن لم يكونوا قد اعتنقوا الإسلام، ذلك أن مظاهر الحضارة العربية

(16) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 195.

(17) المصدر نفسه، ج 2، ص 39.

بهرت الإسبان، وأحسوا بالحاجة إلى ما تشتمل عليه هذه الحضارة من فن وأدب وفلسفة وعلوم، فأخذ الكثير من المسيحيين الإسبان يقلدون العرب، حتى إنهم كوّنوا طبقة اجتماعية، عُرفت باسم المستعربين، كما اتخذ كثير منهم اللغة العربية لغة لهم، وجعلوا يكتبون «بها، بدلًا من لغتهم اللاتينية»[18].

انطلاقًا من هذا المنظور، تصبح ثلاثية «اللغة والصورة والأخلاق» التي اعتمدها صاعد الأندلسي عوامل تمايز بين الأمم، ملغاة ضمن مكونات الشعب الأندلسي، حيث تقمص الجميع العروبة: لغة وثقافة وعادات وتقاليد وشرائع وعقائد وأسماء وألقابًا، حتى ضج بعض قساوستهم - ألفرو القرطبي - من عزوف شبان النصارى عن لغتهم اللاتينية، وجهلهم المطلق بها، وازدرائهم لها، «في الوقت الذي كانوا فيه لا يعرفون إلا لغة العرب وآدابها... وينظمون من الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنفسهم فنًّا وجمالًا»[19]، حتى إنهم ترجموا كتبهم الدينية إلى العربية، مثل ما فعل «الراهب ميخائيل بن عبد العزيز الذي نقل الإنجيل إلى العربية»[20]، وأصبحوا يستخدمون هذه اللغة العربية أسلوبًا للمراسلات الرسمية من قبل سلاطينهم ورهبانهم، وللمناظرة الدينية من طرف علمائهم[21].

يذكر في هذا السياق أن القائد الجليقي المعروف بـ «الكنبيطور»، والمسمّى: «رذريق» «كان - زعموا - تدرس بين يديه الكتب، وتقرأ عليه سير العرب، فإذا انتهى إلى أخبار المهلب، استخفه الطرب، وطفق يعجب منها ويتعجب»[22].

ظلت العربية متغلغلة في الممالك الإسبانية حتى في العهد الموحدي، فكانت هذه الممالك تسلح بها جواسيسها، ومثال ذلك أن أبا الحسن علي

---

(18) مسعد، ص 85.

(19) هيكل، ص 402.

(20) حسن الوراكلي، «فضاء التواصل الحضاري بين المسلمين وأهل الذمة في آثار فقهاء الأندلس،» ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، تقديم محمد مفتاح؛ تنسيق عبد الواحد أكمير (الرباط: منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، 2003)، ص 477.

(21) مثل رسالة راهب فرنسا إلى المقتدر بن هود، ومناظرة الرهبان مع ابن رشيق المرسي.

(22) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 62.

بـن عبد الله المالقـي، خطيب الخلافـة الموحدية، لما غضب عليـه الخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، المتوفى في العام ذاته، فر إلى ملك الروم: «ابن الريق»[23]، «فكان العلج الموكل به الذي يقـوم عليه، ويأتيه بكل ما يحتاج إليه، يعرف لسان العرب... ويقرأ الخط العربي...»[24].

لم يكن اليهود أقل اندفاعًا إلى التعرب والتعريب من نظرائهم المسـيحيين، كما سـنرى لاحقًا، بل إنهم اسـتثمروا خبرتهم في العربية لخدمـة لغتهم العبرية، فأنتجـوا بالعربية نهضة علمية وأدبيه جبـارة، أفرد لها صاعد الأندلسـي حيّزًا من طبقاته، نكتفي بمثال واحد منه، هو أبو الفضل بن حسـداي، الذي «عني بالعلوم على مراتبها، وتناول المعارف من طرقها، فأحكم علم اللسان العربي، ونال حظًا جزيـلًا من صناعة الشـعر والبلاغة، وبـرع في علـم العدد وعلم الهندسـة وعلم النجوم وفهم صناعة الموسـيقى، وحاول عملها، وتحقق بعلـم المنطق»[25]. ولـم يقـف الأمر عند هـذا الحد، بل عَرَّبُوا أسـماءهم الشـخصية، إمعانا في اكتسـاب الهوية العربية[26].

جدير بالذكر أن انهماك عناصر العجم في التَّعَرُّب بهذه الدرجة، كان بدافع المنافسة على سـوق العمل، داخل الدواوين والدوائر الإدارية للدولة الأندلسية التي كانت مفتوحة أمـام أصحاب الكفاءات من جميـع المواطنين، بغضّ النظر عن الألوان والعقائد.

لكن ما دام الموضـوع العام لهذا الفصل هو تفاعل السـكان في الأندلس، منظـورًا إليه عبـر ذهنية المفاضـلات في الهويـة العرقيـة والثقافية، بيـن العرب والعجـم المتعايشـين فـي هذا الصقـع، فـإن هذا الوضـع يقتضـي تبـادل التأثر

(23) سـمّاه صاحب الـروض المعطار: ابـن الرنق بالنـون، ولكن مؤلفـي: المُطْـرب، والمُغْرب، والمُعْجِب، والحلة السيراء، ووفيات الأعيان، وسير أعلام النبلاء، تواطأوا على تسميته: ابن الريق بالياء.

(24) أبـو محمد عبد الواحـد بن علي المراكشـي، المعجب فـي تلخيص أخبـار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 164.

(25) الأندلسي، ص 205.

(26) مثل الربيع، وأبي الفضل.. وأبي الوليد... إلخ.

والتأثير، وهو ما يتطلب رصد تأثير العجم في العرب، وتأثر هؤلاء بأولئك، حتى لا نكتفي برؤية وجه واحد لهذه العملة، اعتصامًا بحبل الموضوعية من نزغات التعصب الأعمى ونزعاته، المنافية لروح البحث العلمي.

هنا سنرى أن ذلك التعدد العرقي والديني يوازيه تعدد لغوي، «فكما كان الإسلام لا يعيش وحده، في قلب شبه الجزيرة الأندلسية، كانت اللغة العربية كذلك لا تحيا وحدها على لسان تلك البلاد، فقد ثبتَ أن الفصحى - وإن كانت اللغة العلمية والأدبية والرسمية - قد عاشت إلى جانبها اللغة العامية كوسيلة للحديث العادي...»[27]، «كذلك ثبت أن الأندلسيين لم يكونوا يعرفون العربية: فصحى وعامية فقط، وإنما كانوا يعرفون إلى جانبها لغة أجنبية أخرى، هي اللهجة العامية المتفرعة عن اللاتينية»[28]. وممّا يؤيد حضور العامية إلى جانب الفصحى - وهو لا يحتاج إلى تأييد - أن حتى علماء اللغة العربية المتبحرون فيها كانوا يشاركون العوام في الانحراف إلى هذه اللهجة الدارجة، حتى في تدريس قواعد العربية ذاتها؛ إذ يقول ابن سعيد» إن كلام أهل الأندلس، الشائع في الخواص، والعوام كثير الانحراف عمّا تقتضيه أوضاع العربية، حتى لو أن شخصًا من العرب سمع كلام الشلوبيني أبي علي المشار إليه بعلم النحو، وهو يقرئ تلاميذه لضحك بملء فيه، من شدة التحريف الذي في لسانه... والخاص منهم إذا تكلم بالإعراب، وأخذ يجري على قواعد النحو استثقلوه واستبردوه»[29].

يعزز عدم التزام الخواص بالفصحى في أحاديثهم، أن من فعل ذلك منهم يعتبر استثناء، لافتًا يستحق التنويه، حيث يُحَلِّي ابنُ الزبير حفيدَ القاضي عياض: أبا عبد الله محمد بن عياض بأنه « كان... يعرب كلامه أبدًا، ويزينه ذلك لكثرة وقاره»[30].

---

(27) هيكل، ص 43.

(28) المصدر نفسه، ص 46.

(29) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 103.

(30) أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير، صلة الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس وسعيد أعراب، 5 ق (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993 - 1995)، ق 3، ص 37 - 38.

أمّا اللغة اللاتينية، فتأثر بها عامة الأندلس وتداولوها، حتى شاع تعاطيها في قبائل العرب الأقحاح، لدرجة لا يكاد يستثنى منها إلا قبيلة بلي[31].

أمّا الخواص، فكانوا - بمختلف طبقاتهم - على دراية بهذه اللغة الأجنبية، قضاة[32]، ووزراء[33]وأمراء[34] وشعراء[35] وعلماء، ويكفي مثالًا للفئة الأخيرة أن أبا بكر محمد بن أحمد الرقوطي المرسي (ت 758هـ/ 1357م) كان « آية في المعرفة بالألسن، يقرئ الأمم بألسنتهم فنونهم التي يرغبون في تعلمها»[36].

هذه الازدواجية - في الحديث - بين العامي والرومانثي عند الأندلسيين، هي ما لاحظه المقدسي في كتابه أحسن التقاسيم، حيث قال: إنه التقى في موسم الحج ببعض الأندلسيين، «فوجدهم يتكلمون لغة عربية صعبة الفهم، ولغة أخرى أعجمية»[37]. كما أن اصطراع ثالوث الفصحى والعامية والرومانثي هو الذي تولد عنه «الموشح والزجل معًا».

في ضوء ثنائية العرب والعجم هذه، يُستشَف من النصوص الإبداعية الأندلسية أن العنصر العربي هناك كان يستشعر الغربة، وهو في منتبذه القصي، داخل ذلك المحيط الأعجمي، على الرغم من تحقيقه معجزة تعريبه الشامل، على النحو الذي أوضحنا آنفًا. وقد كان هذا الإحساس يلح عليه أكثر في

(31) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: [دار المعارف]، 1962)، ص 483. حيث يقول عنها: إنهم (لا يحسنون الكلام باللاتينية، لكن بالعربية فقط).

(32) أبو عبد الله محمد بن الحارث الخشني، قضاة قرطبة وعلماء أفريقية، تحقيق السيد عزت العطار الحسيني (القاهرة: [د. ن.]، 1955)، ص 96.

(33) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 4 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973)، مج 2، ص 140.

(34) أبو عبد الله محمد بن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وأ. ليفي بروفنسال، 4 ج (بيروت: دار الثقافة، [1967])، ج 2، ص 227.

(35) هيكل، ص 47.

(36) ابن الخطيب، الإحاطة، مج 3، ص 67 - 68.

(37) هيكل، ص 47.

لحظات التأزم؛ فمثلًا نجد سعيد بن جودي خلال حربه مع المولدين يسجّل بحسرة غربة العرب في هذا الوطن الجديد، داعيًا إلى وحدتهم في مواجهة خطر الأعجام:

يا أيها العَرَبُ النَّائِي مَحَلَّتُهمْ أنتمْ نيامٌ ومن يَشْنَاكمُ سهرُ[38]

وغير بعيد عن سياق هذه الغربة - إلا أنها هنا غربة مبدع مطّرح - صيحة ابن شهيد:

وأوْجَعُ مَظْلومٍ لقَلْبٍ وذِي حِجَا فتَى عَرَبِيٌّ تَزْدَريهِ الأعَاجِمُ[39]

وهي صرخة يتردد صداها عند ابن عمار، طارحًا سؤاله المأزوم:

وما حالُ منْ خَلَّى بلادَ أعَارِبٍ وألقتْ به الأقدارُ أرْضَ الأعاجمِ؟[40]

هنا ليس أمام القصيدة العربية في هذا المناخ العجمي المزعوم إلا أن تكون، كما قال أبو العباس بن شكيل (ت 605هـ/ 1208م):

عَرَبِيَّةٌ فِي بُقْعَةٍ عَجَمِيَّةٍ فرَّتْ إلى صَدْري منَ التَّعْجيمِ[41]

أو كما قال أبو بكر يحيى بن بقي الطليطلي:

سَتَبْكِي قَوَافِي الشِّعرِ مِلْءَ جُفُونها عَلَى عَرَبِيٍّ ضَاعَ بينَ أعَاجِمِ[42]

وهذا أبو الحسن علي بن اليسع، أحد وزراء المعتمد بن عباد وشعرائه وقواده، يخاطب ابن اللبانة:

---

(38) أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس في تأريخ رجال الأندلس: وهو مشتمل على تأريخ دولة الأمير عبد الله الأموي بقرطبة، اعتنى بنشره عن النسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة البدليانة باكسفرد ملشور م. انطونية، 3 ج (باريس: بولسكتنر الكتبي،1937)، ج 3، ص 64.

(39) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 197.

(40) المصدر نفسه، ج 2، ص 225.

(41) أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن البونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 295.

(42) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 370.

كَتَبْتُ عَلَى حَالَيْنِ بُعْدٍ وعُجْمَةٍ فيا ليْتَ شِعْري كيف تَدْنُو فتُغْرِبُ[43]

يلحُّونَ على شكوى الغربة في مُصَاقَبَة العجمة، حين يخاطبون أهل المشرق، متخذين ذلك عذرًا لقصورهم في البيان، مقارنة بأبناء العرب المتبوئين حرم الفصاحة هناك. ومن أمثلة ذلك فقرة من توابع ابن شهيد و«زوابعه»، حين قاده زهير إلى منتدى خطباء الجن بمرج دهمان، فأثنى عليه جني الجاحظ، إلا أنه أخذ عليه التزامه السجع، فاعتذر ابن شهيد، قائلًا: «ولكني عدمت ببلدي فرسان الكلام، ودهيت بغبارة أهل الزمان، وبالحري أن أحركهم بالازدواج...... قال: فكيف كلامهم بينهم؟ قلت: ليس لسيبويه فيه عمل، ولا للفراهيدي إليه طريق، ولا للبيان عليه سِمَةٌ، إنما لُكْنَةٌ أعْجَمِيَّةٌ، يؤدون بها المعاني تأدية المجوس والنبط؛ فصاح: إنا لله! ذهبت العربُ وكلامُها، ارْقِهم بسجْع الكُهَّان، فعسى أنْ ينفعك عندهم»[44].

هناك أيضًا شذرة من رسالة لوزير أمراء الطوائف: أبي الأصبغ عبد العزيز بن محمد بن أرقم النميري الوادي آشي، وقد كتبها عن إقبال الدولة علي بن مجاهد العامري، أمير دانية إلى حضرة مصر، حيث يقول: «إلا أن أهل مغربنا مُرْتَضِعُون العُجْمَة، مُدَّرِعُون الحشمة، بمصاقبة الثغور الخشنة، ومجاذبة الألسن الثقيلة، وممازجة الأمزجة الكليلة»[45].

على الشاكلة نفسها يرد أبو المطرف عبد الرحمن بن مثنى على رقعة لأبي الفضل البغدادي، أحد المرتادين للأندلس، متنصلًا من مجاراته في مضمار البيان، قائلًا: «وهل نحن - أهل هذه الجزيرة النائية عن خيار الأمم، المجاورة لجماهير العجم - إلا أجدر البرية باللكن، وأولاها بعدم الفطن، وأخلقها بالخرس، وأحقها بغلظ الحس؟

(43) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، الحلة السيراء: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 266.

(44) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 165.

(45) المصدر نفسه، ج 3، ص 256.

فلم يقرع سمع ابن من أبناء خاصتنا عند ميلاده، ولا خامر طبع الرضيع منهم في مهده، إلا كلام أمة وكعاء، أعجمية خرقاء، ولا ارتضع إلا ثديها... حتى إذا صار في عديد الرجال، وانتهى إلى حدود الكمال، باشر طوائف النصرانية، فخاطبهم بألسنتهم، وجَدَّ في حفظ لغتهم، وعانى طباقهم، وكابد أخلاقهم، أفليس الذكاء من هذا أبعد من ذُكاء عنه؟ وأما العامة منا فقد انقطع منها المقال»[46].

هذا النص الطافح بالشكوى، المُشَخِّصُ بدقة للبيئة اللغوية الأعجمية الفاسدة التي ينشأ فيها أبناء خاصة الأندلس وعامتهم، من طور الطفولة إلى الرجولة، يقابل - تمامًا - الشكوى الفارطة للراهب القرطبي ألفرو من هيمنة التعريب على أبناء النصارى الإسبان في الأندلس.

إن دارسي هذه الظاهرة يكتفون بأقوال المؤرخين فيها، من دون أن يلامسوا النصوص الإبداعية ويستنطقوها بشأن الموضوع، كما فعلتُ هنا، على الرغم من أن هذه النصوص لديها ما تبوح به، من شهادات حية حول اصطراع الازدواجية اللغوية في الهوية الأندلسية بين التعجيم والتعريب، ولا سيما في مناطق الثغور، الأكثر التصاقًا واحتكاكًا بين الشعبين والملتين واللغتين.

هنا يستغرب ابن بسام من ابن عمار عندما «عابَ على أهل سرقسطة، وأنكر من هيئات الثغور ما عرف»، «وما ينقضي عجبي من ابن عمار، أن ينكر تلك الهيئة على أهل ثغر، أبناء قتلى وبقايا أسر، قلّما خلوا من هيعة من النصارى، إذ مسافة ما بينهم أقصر من إبهام الحبارى، وبلدهم مجر عواليهم، وموقد صاليهم، ومخفق أعلامهم، ودرية سهامهم»[47].

هكذا كان أبو الطاهر السرقسطي أحد أبناء هذه الثغور الذين عزفوا على وتر العروبة والعجمة، فهو عربي، مُعتزٌّ بعروبته، ومقيم على حدود الدولة الإسبانية، الباسطة يدها الباطشة لاستلاب الدولة العربية الإسلامية في الأندلس

---

(46) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 264.

(47) المصدر نفسه، ج 2، ص 224 - 225، 400 - 401 و406.

بلادها مدينة مدينة، ومن ضمنها سرقسطة: مسقط رأسه، وهو لذلك يصيح - معطيًا الهوية بُعدًا عقديًا - :

يا ما أذلَّ العُرْبَ بين العجْم! وقد رَمَوْهم بالأذى والرجْم
إيَّاكَ عبْدَ الله عَبْدَ النجْمِ والنَّفس فاقدعْها بِمِثْلِ اللُّجْمِ[48]

إذا رجعنا قليلًا إلى الوراء نجد أن أبا الأصبع بن أرقم، وأبا المطرف بن مثنى - الكاتبين السابقين، عن إشكالية الإبداع البياني في ظل العجمة الزاحفة - هما أيضًا من كتَّاب هذه الثغور، فالأول يكتب عن إقبال الدولة علي بن مجاهد العامري (ت 474هـ/ 1018م)، أمير دانية: الثغر الأدنى، والثاني، من كُتَّاب المأمون بن ذي النون أمير طليطلة: الثغر الأوسط، وحتى أبو الطاهر من سرقسطة: الثغر الأعلى.

هذا مع أن ابن بسام يوظف مصاقبة الأندلس لبلاد الروم، في أن «حصاة من هذه حاله ثبير، وثمده بحر مسجور»[49].

خلاصة هذا المد والجزر بين اللغتين والهويتين أن العروبة ظلت منتصرة على العجمة في هذه الأصقاع النائية، حيث «إن العربية الفصحى كانت دائمًا في المحل الأول، فكانت لغة العلم والأدب العالي، كما كانت لغة الرسميات، وكل ما هو جاد من أمور الدولة.

أمّا العامية العربية فكانت تلي تلك الفصحى في المنزلة، وذلك لاستنادها إلى الفصحى، وتفرعها عنها، وقربها منها.

أمّا تلك العامية اللاتينية فكانت في المحل الأخير بطبيعة الحال، وكانت تحيا - أساسًا - بين المستعربين، باعتبارها لغتهم الأصلية، أمّا غيرهم فكانوا يعرفونها من معاشرتهم لهؤلاء»[50]. «وهكذا زحزحت العربية اللاتينية عن

---

(48) أدي ولد آدب، الإيقاع في المقامات اللزومية للسرقسطي (الشارقة: دائرة الثقافة بالشارقة، 2006)، ص 356.

(49) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 5.

(50) هيكل، ص 49.

عرشـها في شـبه الجزيرة، كما زحزح الإسـلام المسـيحية أيضًا، وبهذا صارت العربية اللغة الرسمية للبلاد، كما صار الإسلام دينها الرسمي كذلك»[51].

أكد الأمير شـكيب أرسـلان، فـي الجـزء الثاني، مـن كتاب **حاضـر العالم الإسـلامي** «أن الإسـبان أنفسـهم كانـوا يكتبـون صكوكهـم ومعاملاتهـم باللغة العربية، التي ظلت لغـة الثقافة عندهم، إلى ما بعد الجـلاء العربي عن الأندلس بخمسمائة عام»[52].

لن تسـتطيع نظريـة «ربيرا» أن تجتـثَّ اللغـة العربية من الكيان الأندلسـي، وحتى الإسـباني المسـيحي، مهما حاولت أن تجفف مورثات العـرب في دماء أجيال المولدين المتلاحقة[53].

ثانيًا: العرب والمولّدون: شعوبية السيوف والحروف

تُعتبر هذه الثنائية تنويعًا لسابقتها وتخصيصًا لعمومها، لأن تلك كانت تركز على تفاعل العرب مع العجم خارجيًا، بينما هذه سـتركز على التفاعل الداخلي بين هذيـن المكوّنين الأكثر تلاحمًا، لاشـتراكهما في العقيـدة والوطن والثقافة، وحتى الأعـراق؛ فاسـم المُوَلّدِينَ يكاد يختزل حقيقة معظم الشـعب الأندلسـي المتوالـد أجيـالًا بعد أجيال، مـن بين أصـلاب وترائب جميع الشـعوب الوافدة علـى الأندلـس، وسـكانها الأصلييـن، عبر سـيرورة التاريـخ الإسـلامي هناك. وعلى الرغم من أن الفتح الإسـلامي قدَّم للإسـبان نموذجًا اجتماعيًا وأخلاقيًا، فتح قلوبهم ونفوسـهم أولًا، لتتهـاوى بعدها ممالكهم على عروشـها تباعًا، في زمن قياسـي لا يزيد على ثلاث سنوات، فإن هذا النموذج سـرعان ما أخذ يهتزُّ

---

(51) هيكل، ص 41.

(52) نعيمة مني، «ثوابت موحدة وقيم راسـخة في الأدب الأندلسي،» ورقة قدمت إلى: **الحضارة الإسـلامية فـي الأندلـس ومظاهـر التسـامح**، تقديم محمـد مفتاح؛ تنسـيق عبـد الواحـد أكميـر (الرباط: منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، 2003)، ص 452.

(53) انظـر هذه النظرية فـي: انخيل جونثالـث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسـي**، نقله عن الإسـبانية حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955)، ص 142.

وتَتَشَوَّهُ ملامحُه، بعدما تضعضعت الدولة الأموية في المشرق، وعجزت عن الإلقاء بظل نفوذها المعهود على هذه الأصقاع النائية، المفتتحة حديثًا، فاستقل الولاة - شيئًا ما - بإدارتها، إدارة متشبعة برواسب العادات العربية والبربرية المتجذرة في نفوس هؤلاء الفاتحين، بالإضافة إلى ما يعتمل في وجدان أجيال المُوَلَّدِينَ من نوازع الانتماءات المتضاربة، مع قرب العهد بالإسلام والتعرُّب، ومُصَاقَبَةِ العُجْمَة والنصرانية داخليًا وخارجيًا، فتضافرت هذه الأسباب كلها لتفتح نوافذ الصراع والتمزق، بدل التآلف والتوحد، حتى بين الفاتحين أنفسهم الذين يمثّلون النموذج الحضاري الوافد المحتذى، بحسب ما هو مفترَض فيهم، إذ دَبَّ الصراع العربي - العربي بين اليمانيين والمضريين، وبين البربر والبربر: أندلسيين فاتحين، وأفارقة وافدين، صنهاجة، وزناتة، ثم انتقل الصراع البيني إلى صراعات مركَّبة بين العناصر المتمايزة والمختلفة عرقيًا بعضها عن بعض. وما دام تأريخ الثورات والانتفاضات العصبية والسياسية ليس من شرط بحثنا، فإن ما نفتش عنه هنا داخل ما خلفته من نزيف دموي ورُكام تاريخي، هو الجواهر الأدبية التي غرق الكثير منها في بحار الدم المُرَاق هناك بين الإخوة، حيث لا نجد مثلًا نصوصًا أدبية تؤطر منافسات العرب المضرية واليمنية التي طغى فيها صليل السيوف على صرير الأقلام، مع أن العرب لا ينفكون عن قرض الشعر على كل حال، فكم من قصائد وأبيات ضبطوا إيقاعها على نبضات القلوب، في معامع الحروب، حيث «ما تسمع إلا صهيلًا وصليلًا»[54]، وحيث لا صوت - غير الشعر - يعلو صوت الملحمة، وخصوصًا أن الفروسية والشعرية عندهم توأمان، وهو ما يعني أن الشعر كان - لا محالة - رفيق السيف في تلك المنافسات الدموية، إلا أنه ضاع من يد الزمن، ويُستشف ذلك من أن عبد الرحمن بن أبي الفهد «نقضَ كلَّ شِعْرٍ قاله يماني في مفاخرة المضرية»[55]، فأين هذه النقائض الأندلسية المبكرة؟

لعل أول نفثة شعرية معروفة تنفح بروح المفاخرات القَبَلِيَّة هذه، هي أبيات

(54) ابن عذارى المراكشي، ج 2، ص 53.

(55) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 278.

أبي الخطار الكلبي: الحسام بن ضرار، والي الأندلس (ت 130هـ/ 748م)، الموجهة إلى الخلافة الأموية، حين تتابعت توليتهم للقيسيين في أفريقيا والأندلس، مذكّرًا إياهم بحسن بلاء اليمنيين معهم في قيام تلك الدولة بالمشرق:

كأنكمُ لمْ تَشْهَدُوا مَرْجَ راهِطٍ ولمْ تعْلموا منْ كانَ ثَمَّ له الفضْلُ[56]

الفضل هنا طبعًا هو فضل عسكري، قبل أي شيء آخر، لأن أبا الخطار كان يلقَّب بـ «عنترة الأندلس» لفروسيته المشهورة، وهذا ما يُسَوِّغُ نفثة أخرى له، لا تخرج عن التفاضل في أخذ الثأر، ولو من إخوة الدم والدين:

فليْتَ ابنَ جوَّاسٍ يُخَبَّرُ أنَّني سَعَيْتُ به سَعْيَ امْرِئٍ غيرِ غافِلِ
قَتَلْتُ بهِ تِسْعِينَ تَحْسبُ أنَّهمْ جُذوعُ نَخيلٍ صُرِّعَتْ في المَسائلِ[57]

إذا كان هذا النَّفَس الفخري يمنيًّا، فإن رجْعَ صَداهُ المُضَريِّ لم يتأخر، على لسان الصميل بن حاتم الكلابي (ت 142هـ/ 759م)، غريم أبي الخطار[58]:

هكذا تبدوالأصداء الأدبية الباقية من تلك المفاخرات العربية بين اليمنيين والمضريين خافتة وشحيحة، نظرًا إلى ما غَطَّى عليها من زَبَدِ الحوادث الدامية بلا طائل، ولكن العرب لم يطل بهم الأمد في الأندلس حتى وجدوا أنفسهم - أمام شعوبية المولدين، وثوراتهم - مضطرين إلى توحيد جذميهم: المضري والقحطاني، إذ إن المولدين كانوا هم القوة النامية والمتنامية هناك، باعتبارهم نتاج تلاقح الأعراق في هذه الدولة الأندلسية، وباعتبارهم عصب الحياة فيها معرفيًّا وعسكريًّا واقتصاديًّا، ومع ذلك كانوا يستشعرون بأن العنصر العربي - أساسًا - يهيمن على البلاد، ويستحوذ

(56) ابن الأبار، ص 44.

(57) المصدر نفسه، ص 45.

(58) أبو الوليد عبد الله بن محمد بن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، حققه وقدم له ووضع فهارسه إبراهيم الأبياري، 3 ج، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 3 - 5 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1983 - 1989)، ج 1، ص 375: حيث يقول:

سلوا يمنا عن فعل رمحي ومنصلي فإن سكتوا أثنت علي الوقائع

على مواقـع النفوذ، بلا حـق، وما دام هـؤلاء المَوَلَّدُون هم خلاصـة مكوِّنات الشـعب الأندلسـي الأصلية الوافدة، وما داموا يشـتركون مع العرب في الدين والوطـن والثقافـة، وحتـى فـي العرق أيضًـا، فمـن هنا بـدأت العصبيـة تقارع العصبيـة علـى العموم، وبيـن هذين المكوّنيـن خصوصًا، إذ أصبـح المولدون ينازعـون العرب في البلاغة أخـص مميزاتهم، إلى درجة منافسـتهم فيها، فهذا خالد بن زيد مولى يوسف الفهري، وهو إسـباني الأصل، قد اكتسب العروبة، وتضلَّع بأسـاليبها حتى أصبح يباهي أقطاب عبد شـمس من بني مروان، حيث نجـده عندما جاء إلى عبد الرحمـن الداخل، حاملًا إليه كتاب يوسـف بن عبد الرحمـن الفهري، آخـر ولاة الأندلس (ت 142هـ/ 759م) وكان من إنشـائه، قـال لعبد الله بـن عثمان المروانـي، متباهيًـا: «ليعرقن إبطك قبـل أن تحير فيه جوابًـا»[59].

كان رد الأموي قاسـيًا، لأنه طُعِنَ في صميم عروبته القرشـية، فسدد لخالد بن زيد صفعة على وجهه، وشتيمة في نسبه: «ابن الخبيثة العلج»، ثم سجنه.

ينضاف إلـى هذا التعامل السـيئ موقف الصميل بن حاتم من تفسـير الآية الكريمـة ﴿وتلك الأيـام نداولها بيـن النـاس﴾[60]، إذ لم يستسـغ أن يتناوب أو يتشـارك من يراهم سـادة وأراذل في الأمر[61]، وهو على كل حـال فارس أُمِّيٌّ، بَدَوِيٌّ، ومهما يكن فإن العرب، كما ألمحنا سـابقًا، كانـوا - على الرغم من كل ما يوصفون به من عنجهية - يقدِّمون من قدَّمَه عِلمه، ويحترمون الكفاءات، من دون مراعاة للفوارق العرقيـة أو الطبقية، حتى إن الأمير محمد ابن عبد الرحمن (ت273هـ/ 886م) ولَّـى عمـر بن عبد اللـه بن ليـث، الملقَّب بالقبعـة، قضاء الجماعة للخلفاء، وكان مَوْلًى «فشقَّ ذلك على العرب، وتكلَّمُوا فيه، فبلغَ ذلك الأميرَ محمد رحمه الله، فقال: وجدت فيه ما لم أجد فيهم»[62].

---

(59) لسـان الدين محمد بن عبـد الله بن الخطيب، الحلل الموشـية في ذكر الأخبار المراكشـية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة (الدار البيضاء: دار الرشـاد الحديثة، 1979)، ص 81.

(60) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 140.

(61) ابن الأبار، ص 46.

(62) الخشني، ص 67.

موقف حُكّام الأندلس من تقديم الكفاءات معروف، بحسب شهادات ابن الربيب القيرواني والشقندي السابقة، ولكن ريح العصبية هذه لم يسلم منها حتى العلماء الذين كان كثير منهم من المولدين المتشبعين جدًا بالثقافة العربية والدينية؛ فهذا عبد الله بن عمر بن الخطاب (من أهل إشبيلية) الذي تسمى بهذه الأسماء الدالة، «كان من مسلمة الذمة، فملأ إشبيلية علمًا وبلاغة ولسانًا، حتى شرفت به العرب، فلما حدثت النايرة بينها وبين الموالي قتل يومئذ، وذلك سنة 276هـ/ 889م»[63].

حتى القضاة المتنفذون في الدولة، والمبجّلون من طرف أمراء بني أمية، لم يكونوا بمنجاة من العصبية للمولدين، لأن التعصب مرض نفسي متعدد الأسباب ومعقدها، ولا يمكن تفسيره هنا بعنجهية العرب، أو هيمنتهم على مقاليد الأمور، على الرغم من أنهم أقلية، فهذه أسباب مشروعة وعناوين مرفوعة، ولكن هناك أسباب أعمق، فهذا عبد الله بن الحسين ابن السندي، بعدما رحل إلى المشرق «انصرف إلى بلده، فكان عظيم الوجاهة فيه، واسْتَقْضَاهُ أمير المؤمنين عبد الرحمن بن محمد - الناصر - رحمه الله على وَشْقة وما والاها، وهو يقرأ عليه ويسمع منه»، ومع ذلك «كان منسوبًا إلى الكِبْر، مُزْهُوًّا، شديد العصبية للمولدين.... متنقصًا للعرب حافظًا لمثالبها»[64].

كذلك محمد بن سليمان المعافري - بعد ما رحل، وسمِعَ من سحنون: عبد السلام بن سعد، الفقيه المالكي القيرواني (ت 240هـ/ 854م) - «كان مُفْتِي أهل موضِعه، وإليه كانت الرحلة في وقته .... وكان شديد العصبية للمولدين»[65].

يبقى التأثير الخارجي لمسيحيي الشمال، المتربصين بالأندلس رَيْب المَنون، أحد العوامل الأساسية لهذه النزعة الشعوبية لدى المولدين، بدليل أن

(63) ابن الفرضي، ج 1، ص 375.

(64) المصدر نفسه، ج 1، ص 392 - 393.

(65) المصدر نفسه، ج 2، ص 658.

مراكز ثوراتهم كانت غالبًا هي مناطق الثغور، ونقاط الاحتكاك مع النصارى[66].

إلا أن هذا العامل لم يتجل بشكل سافر إلا بعد تحول شعوبية المولدين من إحساس نفسي، ينزلق أحيانًا في تعبيرات طائشة، إلى ثورات مسلحة مستمرة، لم تعلن نفسها إلا ابتداء من عهد الحكم بن هشام، (ت 206هـ/ 821م)، إذ تعتبر ثورة الربض ثورة مُوَلِّدِيَّة[67]، ولا يتنافى ذلك مع تزعم الفقهاء لها، لأن أغلبيتهم من هذا العنصر الذي كان له حضور كبير في قرطبة يومها، ومع ذلك كان يستشعر الغبن في حقوقه العامة[68].

على الرغم من استمرار ثورات المولدين ذات الخلفية الشعوبية الواضحة، مثل ثورات عبد الرحمن الجليقي، وبني موسى (بني قسي) وبني عمروس، وبني الطويل... فإن العصبية والعصبية المضادة بين المولدين والعرب لم تعبّر عن نفسها أدبيًا إلا منذ ثورة عمر بن حفصون (ت 305هـ/ 918م)، وليس يدخل في دائرة اهتمامنا هنا قصائد ابن عبد ربه بشأن هزيمة هذا الثائر في معركة بلاي (278هـ/ 891م)، لأن شِعره كان يمثّل صوت شاعر البلاط ضد أحد المتمردين عليه، وإنما يعنينا - في سياق «أطروحة المفاضلات» - ذلك الشِّعر الذي كتبه عرب إلبيرة (غرناطة)، ضد ثورة المولدين هناك وشعرها، حيث تعاملوا معها، لا باعتبارهم جزءًا من الجيش الرسمي، وإنما باعتبارهم عنصرًا مستهدَفًا في كينونة العِرْقية من طرف عنصر آخر مدفوع بحقد شعوبي، أكثر ممّا هو سياسي، «وقد قامت مناقضات شعرية توازي في حرارتها وصدق لهجتها وأثرها طبيعة الخلاف بين المولدين والعرب في الخلاف والمنافسة والمناجزة الحربية بين الطرفين.

كان لسعيد بن جودي مشاركة في هذه النقائض، وكان أبرز شعراء النقائض

---

(66) مصطفى أبو ضيف أحمد، القبائل العربية في الأندلس حتى سقوط الخلافة الأموية (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1983)، ص 185.

(67) المصدر نفسه، ص 181.

(68) محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، ط 3 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1960)، ج 1، ص 242.

من المولدين الشاعر المعروف بالعبدلي، وأبرز شعراء العرب في مواجهتهم الأسدي.

لئن ضاع ذلك الشعر إلا النتف هنا وهناك، لقد دَلَّ على غليان الحماسة، وعلى جدية الخلاف، وعلى استرسال المولدين في العداء»[69].

هذا يعني أن للحروف حصادها، مثل ما للسيوف، وأن المعارك أيًا كان نوعها لا تستغني عن السلاحين، ولا سيما إذا كان أحد الطرفين عربيًا يتنفس الشعر سليقة، والطرف الآخر متعربًا بلغ في تعربه درجة تؤهله لمنازلة العرب بالسيف وبالشعر، أرقى وأخطر أسلحتها.

من الطريف - في هذا السياق - أن المولدين لم يكتفوا - في معمعان المعركة - برمي العرب بالسهام وغيرها من الأسلحة المألوفة، بل رموهم بقذيفة شعرية، كانوا يعرفون أن وقعها عليهم أشد من أي سلاح، حيث يؤرِّخ ابن حيان الأندلسي لمُنْطلقَ المعركتين الحربية والأدبية، حاكيًا عن أبي رجاء عثمان بن سعيد، أحد مشيخة عرب غرناطة، يومئذ:

«أنه لما وقع التمايز بينهم وبين أهل الحاضرة، وأزروا إلى حصْن غرناطة، وسُورُهُ مَثْلومٌ، وضَعُوا أيديهم في بنيانه وسد ثَلمِه، وقد باكرهم أضدادهم المولدون من أهل الحاضرة بالمنازلة، فكانوا يقاتلونهم بالنهار، ويبنون سورهم بالليل بالشمع، فبينا هم كذلك إذ رموا في بعض الليل بطاقة فيها أبيات من الشعر قالها العبلي شاعر إلبيرة، المُحامي عن المولدين، واسمه عبد الرحمن - أو عبد الله - بن أحمد، نسب إلى قرية عبلة التي منها أصله، وهي:

مَنَازِلُهم مِنْهُمْ قِفَارٌ بَلاقِعُ ... تُجَارِي السَّفَا فيها الرِّياحُ الزَّعَازِعُ
وفِي القَلْعَةِ الحَمْراءِ تدْبيرُ زيْفِهِمْ ... ومنها عليْهِمْ تستديرُ الوقائعُ
كما جدّدَتْ أباؤُهمْ في خِلالها ... أسَنَّتُنا والمُرْهَفاتُ القواطِعُ

(69) محمد رضوان الداية، سعيد بن جودي السعدي الألبيري الأندلسي أحد ثوار الدعوة العربية وشعرائها بالأندلس (سيرته ومجموع شعره)، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي (بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، 1997)، ص 30 - 31.

قال أبو رجاء عثمان بن سعيد: فاشْتَدَّ ذُعْرُنا لهذه الأبيَات، حتى لو أحاطت بنا عساكر أهل الأرض ما وجدنا مزيدًا من الذعر، ووقع منها موقع الهواتف بالنُّذُر. وحرَّكْنا شاعرَنا المعروف بالأسدي واسمه محمد بن سعيد بن مخارق الأسدي، أسد بني خزيمة شاعر العرب القائم فيها مقام العبلي في المولدين، وكان كل منهما يحرض قومه، ويناضل عن مذهبه، ويصف ما يجري لقومه على أضدادهم من الوقائع المخزية، فلهما في ذلك أشعار كثيرة، وكل منا كان بعيدًا المدى في فرط العصبية، قال عثمان: فلما حَرَّكْنا أسدينا ذلك للرد عنا أجْبَلَ لشدة ذُعْره، وكَدّ خاطره، فبَعْدَ لأيٍ ما انبعث ببيْتَيْنِ، هما:

مَنازِلُنا مَعْمُورَةٌ لا بَلاقِعُ ... وقلْعَتُنَا حِصْنٌ من الضَّيْم مَانِعُ
وفيها لنا عِزٌّ وتدْبيرُ نُصْرَةٍ ... ومنها عليكمْ تَسْتَتِبُّ الوَقائِعُ

حكى أنه عملهما في الليل، ثم أجبل وارتج عليه، فكأنه ما قال شعرًا قط، وظل مطرقًا حتى سمع هاتفًا يقول له، يسمع الصوت ولا يرى شخصه: قل:

ألا فأذَنُوا منَّا قريبًا بِوَقْعَةٍ ... تَشيبُ لها وِلْدَانُكمْ والمَراضِعُ

قال فحفظتُ البيتَ واستبشرتُ به، ونهضتُ إلى أضحى بن عبد اللطيف الهمداني وكان خاصتي من المشيخة، فأنْبَأتُه بما سَمِعْتُه، فقال: أبْشِرْ يا ابن أخِي فما أحْسَبُه إلا هاتفَ صدق في هؤلاء الأخابيث، فإنهم بغوْا علينا، وقد وَعَدَ الله من بُغِي عليه النصْر، فاتفق أنْ كانت للعرب عليهم - إلى سبعة أيام - الوقيعةُ المشهورة التي هلكَ فيها منهم سبعة عشر ألفًا»[70].

تتجلى أهمية هذا النص في ما يكتنزه من دلالات أكثر قيمة من الشعرين في حد ذاتهما، حيث يؤسِّس لرَهَبُوت سلاح الشعْر بين المولَّدين والعرب الذين يشتركون في مباراة تفاضلية مفتوحة في قرض الشعر، توازي مبارزات الفرسان في الميدان، حيث يتواجه شاعر المولدين وشاعر العرب، مدفوعين بعصبيتهما، كل منهما يحرض قومه، وكل منهما يحرضه قومه، ويتشبع النص بروح ملحمي

(70) ابن حيان، المقتبس (1937)، ج 3، ص 63.

أسطوري يندس ضمنه، يتمثّل في هالة الرهبة التي أعطاها الراوي لوقع أبيات العبلي الثلاثة، حيث رجم بها القوم ليلًا، قذيفة سحرية أخذها المتلقون العرب مأخذ النذير، حتى تزعزعتْ أمامها عبقريةُ شاعرهم الأسدي، لولا تدخل الهاتف الشعري ببيت مَثَّلَ البشارة التي تتصدى لنذارة شاعر المولدين، وعلى هذا المنحى قرأ الشيخ الهمداني بيت الهاتف، مؤسسًا قراءته على دعوى أن العرب معتدى عليهم، والمولدين معتدون و«البغي مصرعه وخيم».

هذه الدعوى تؤيدها روايات المؤرخين الأقرب عهدًا بتلك الوقائع، إذ يقول الشاعر عبادة بن ماء السماء عن أول قواد الدعوة، التي انبثقت ردَّة فعل طبيعيًا على شعوبية المولدين: «ثار يحيى بن صقالة القيسي بدعوة العرب، الذين بغت عليهم العجم والمولدون»[71].

يقول ابن حزم خلال تناوله بني محارب، متحدثًا عن ثاني قواد هذه الدعوة العربية: «ومنهم سوار بن حمدون بن يحيى الإلبيري، القائم بدعوة العرب بالأندلس، إذ قام عليهم المولدون»[72].

هكذا يبدو أن هذه المواجهة كانت بالنسبة إلى العرب ضرورة، يقتضيها الدفاع عن النفس، فـ «لولا أنْ منَّ الله على العرب بسوار ونصْرِه، لما أبْقى العجم والمُوَلَّدُون منهم أحدًا»[73].

إن إشراك العجم هنا مع المولدين - في هذا النص - يعني أن مسار المواجهة أخذ منحى تحزبيًا، وذلك ما يؤكده ابن حيان القرطبي، حين يصف واقع العصبية المتأزم يومها:

«اشْرَأَبَّتْ نفوس الناس إلى فتنة، وتفاقم في هذا الوقت ما بين العرب والمولدين والعجم، واستعملوا العصبية، وتميزت أحزابهم بعضهم إلى بعض بكل جهة، فعادوا في الجاهلية، وتسافكوا الدماء، ودانوا بالاستباحة، وتحزبت

(71) ابن حيان، المقتبس (1937)، ج 3، ص 61.

(72) أحمد، ص 260.

(73) ابن الخطيب، الإحاطة، مج 4، ص 270.

المسالمة مع المولدين، وتميزت إليهم نصارى الذمة، فصار جميعهم إلْبًا على العرب، قائمين بدعوة ابن حفصون، نارًا تأججت وسعيرًا، حاشى الثغور فإن أهلها تحاموا هذه النحلة، ومضوا وأكثرهم على طاعة السلطان»[74].

مقابل حزب المولدين ومن لف لفهم، نبذ العرب ثنائية المضري واليمني وشكلوا حزبهم الموحد؛ فبعدما ثار سوار بن حمدون في عام 276هـ/ 889م بناحية البراجلة من كور إلبيرة، «انضوت إليه بيوتات العرب، من كورة إلبيرة وجيان ورية وغيرها، عندما تَمَيَّزَت الأحزاب بالعصبية، وشبُّوا نار الفتنة... فاشتدت شوكته واعتزت به العرب»[75].

سجّل سعيد بن جودي هذه الوحدة العربية التي أمْلَتْها ضرورةُ التصَدِّي لخطر الشعوبية الداهم، وخصوصًا مع استشعار غربة العرب في هذا المحيط العجمي، الذي يمثّلون فيه أقلية، فقال:

يا أيها العَرَبُ النائِي مَحَلَّتُهمْ	أنتمْ نيامٌ ومن يشْناكمُ سهرُ
ما عَيْشُ عَدْنَانَ دونَ الحَيِّ منْ يَمَنٍ	أو عيْشُ ذي يَمَنٍ قدْ خانَها مُضَرُ[76]

هكذا استلم الشاعر سعيد بن جودي راية الدعوى العربية، من يدي سوار بن حمدون يوم غدر به المولدون ضيفًا عندهم (277هـ/ 890م)، نكثًا بعهود ومواثيق عقدوها معه، بعدما أمضَّتْهم نارُ جِلاَدِه، فكان سعيد فارسًا مغوارًا، وشاعرًا مفلقًا، وخطيبًا مصقعًا، تلبس صليل سيوفه برنين حروفه. وعلى الرغم من أن قصائده لا تدخل في إطار المناقضات، كما هي حال أشعار العبلي والأسدي، وعلى الرغم من أنها في الأغلب مجرد أشعار حماسية تنفعل بها نفسه في لحظات الانتصار والفخر والرثاء، فإن مناخها العام ليس غريبًا على جو المفاضلات بين العرب والمولدين، حيث اتكأ - في ذلك - على خلفية

---

(74) ابن حيان، المقتبس (1937)، ج 3، ص 51.

(75) ابن الأبار، ص 88.

(76) ابن حيان، المقتبس (1937)، ج 3، ص 64.

عرقية، عندما يصف خصومه المولدين بالعبودية ويصف العرب بالعراقة في المجد، منبهًا على عدم تكافؤهم في الثأر، مهما قتل منهم:

هِجْتُمْ يا بني العُبُود لُيُوثًا ... لَمْ يكونوا عنْ ثَأرِهِمْ بقُعُودِ
جاءكُمْ ماجدٌ يقودُ إليْكمْ ... فِتْيَةً منهمُ كمثلِ الأسُودِ
قدْ قَتَلْنَا منكمْ ألُوفًا فمَا يَعْـ ... دلُ قتلَ الكريم قتلُ العبيد
كان فيه التُّقَى مَعَ الحُلْمِ والْـ ... باسِ وجود ما مِثْله من جُودِ[77]

باقي شعره لا يخرج عن هذه الأبعاد المذكورة أعلاه، إضافة إلى أنه كان يصبغ حربه العربية ضد المولدين بصبغة دينية، باعتبار هؤلاء معتدين وأولئك معتدى عليهم، فسَلَفُه سوار:

به قَتَلَ اللهُ الذينَ تَحَزَّبُوا ... علينا وكانوا أهْلَ إفْكٍ وباطلِ[78]

حتى عصبيتهم العربية ليست - في نظره - حمية جاهلية، وإنما هي حمية دينية، فسوار قائد العرب:

أرُومَتُه مِنْ خَيْرِ قَيْسٍ سَمَا بِهِ ... إلى المَجْدِ قِدْمًا والعُلا كُلُّ فاضلِ
لَهُ سَوْرَةٌ قَيسِيَّةٌ عَرَبِيَّةٌ ... بها ذادَ عنْ دِينِ الهُدَى كلَّ جاهلِ[79]

لعل مَرَد إضفاء الشرعية الدينية على هذه الحروب العربية ضد المولدين، هو ارتداد بعض قادتهم عن الإسلام، مثل عمر بن حفصون الذي أعلن تنصره (286هـ/ 899م)، وتسمّى صمويل، بعدما تحالف مع محمد بن لب زعيم بني قسي في الثغر الأعلى في عام 285هـ / 898م[80]، هذا بالإضافة إلى تحالف عبد الرحمن الجليقي مع ألفونسو الثالث ملك إليون، وترويجه مذهبًا دينيًا جديدًا، خليطًا من تعاليم الإسلام والنصرانية[81].

---

(77) ابن حيان، المقتبس (1937)، ج 3، ص 59 (بتصرف في ترتيب الأبيات).
(78) ابن الأبار، ص 89.
(79) المصدر نفسه، ص 89.
(80) الداية، ص 33.
(81) عنان، ج 1، ص 300 - 301.

مـن خلال هذه التوطئة يتجلـى خطأ بعض الاسـتنتاجات التي توصل إليها المستشرق: غولدتسيهر في بحثه عن الشـعوبية عند مسلمي إسبانيا، حين رأى، بحسب ما نشـره عبد السـلام هارون، «أنه لم يُتَحْ للنزعة الشعوبية الأندلسية أن تعلن في إنتـاج أدبي إلا بعد أن انقسـمت الدولـة إلى دويلات صغيـرة، تناهبَ الحكـمَ فيهـا صقالبة ومولـدون، فنسـمع حينئذ من أبـي عامر بن غرسـيه صوتًا يحاول إثبات فضل العجم على العرب»[82].

هذا الزعم مـردود بوجـود العبلي شـاعر المولدين الذي رفـع صوته عاليًا بهذه الدعوة والدعوى قبل ابن غرسيه بحوالى قرنين من الزمن، وفي ذلك أيضًا سَحْبٌ للبسـاط من تحت ترجيحه أن يكون كتاب الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضل الصقالبة «أول محاولة للكتابة في دائرة الشـعوبية»[83]. كما أن تَنَصُّرَ ابن حفصون وابتداع الجليقي مذهبًا يمزج بين الإسـلام والنصرانية، يضعضعان اسـتنتاجه بأن المَنْحَى الشـعوبي في إسـبانيا امتاز «بحرْصه على أنْ ينسـجمَ مع العقيدة الإسلامية، على حين نجد شعوبية المشرق على النقيض من ذلك»[84].

كان عبد السـلام هـارون وغيره ممـن تعرَّضُوا لهـذا الموضـوع أوْلَى مِنِّي بالتَّنَبُّهِ لهذه الملحوظات، والتَّنبيه عليها.

مهما يكن، فإن المفاصل التي رسـمتها رسالة ابن غرسيه في منحنى حركة الشـعوبية في الأندلس، والتي كانت في نظري أجدر بالملاحظة، هي أن رسـالة ابن غرسـيه وردود العـرب عليها مَثَّلتْ تحولًا جذريًا من شـعوبية السـيوف إلى شعوبية الحروف، حيث أراقت هذه الرسـالة كثيرًا من الحبر، عبر أكثر من قرن، ولكنها لم تُـرق قطرةَ دَمٍ واحدة، وهـو ما يعني نضج ذهنية الحـوار الحضاري، وارتقـاء المفاضلات إلىَ الأفق الفكري الأدبي المتسـامي علـى الدمار العصبي الحربـي. كما مَثَّلَتْ هذه الرسـالة والردود عليهـا تحوّلًا بنائيًا فـي أداة الخطاب

(82) عبـد السـلام هـارون، نـوادر المخطوطـات، ط 2، 8 ج في 3 مـج (القاهرة: مطبعـة البابي الحلبي، 1973)، ص 243.

(83) المصدر نفسه، ج 3، ص 241.

(84) المصدر نفسه، ص 243.

المفاضلاتـي من القصيدة إلى الرسـالة فـي الغالب الأعم، وهو تحوّل يتماشـى طرديًـا مـع نضـج المفاضـلات، وتطورها مـن الانفعـال الآنـي المُتَحَفِّـزِ الذي يلائمه الشـعر، إلى التنظير الفكـري المتأني الذي يلائمه النثر عمومًا، والرسـالة خصوصًا. يُضاف إلى ذلك أن عنصر المولدين من حيث هو طبقة متميزة ثائرة، قد تلاشـى منذ نهاية القرن الثالث الهجري مع حكـم عبد الرحمن الناصر الذي قضى علـى الثورات كلها في الأندلـس، بما فيها ثورات العـرب، وصَيَّرَ الإمارة خِلافة مركزية ومسـتقلة عن المشـرق، تحولـت تحت ظلها مكونـات المجتمع الأندلسي المتنافرة إلى شعب واحد، ينتمي إلى أندلسيته أكثر من أي شيء آخر، وذلك «بسـبب اختلاط الناس وتحول أهل المملكة الإسلامية في الأندلس إلى أندلسيين دون تميز»[85].

هكـذا لم يرِد اسـم المولدين ولو مـرة واحدة داخل هذه الرسـالة، ولا في الـردود عليها، وإنما قدّم ابن غرسـيه نفسـه، وأميـره مجاهد العامـري، صاحب دانية باسـم الموالي، قائلًا: «نحن معشـر الموالي، لا نوالي إلا مـن هو لعظيمنا موال»[86]. وقد وَسَّـعَ دائـرةَ انتمائه إلى سـادة العجم: الروم والفـرس «قياصرة وأكاسـرة» من دون تمييـز[87]، مُتَرَفِّعًا عـن الأنباط والأقبـاط[88]، راجعًا بالجدل العرقي الشعوبي إلى خطابه المشرقي التقليدي، صارفًا إياه – في الأغلب – عن بيئتـه الأندلسـية مبعثه الجديـد، حيث لا يلامـس الخصوصية الأندلسـية إلا في عتابه للأديب ابن الجزار مخاطَبه في رسـالته، على احتكار مدائحه لآل صمادح العرب، ملوك إلمريـة، وتجافيه عن مديح الموفق العامري، سـاخرًا منه ومهدِّدًا إياه بالبطش[89].

---

(85) الداية، ص 21، نقلًا عن: حسين مؤنس، فجر الأندلس: دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسـلامي إلى قيام الدولـة الأمويـة (711 – 756) (القاهرة: الشـركة العربية للطباعة والنشـر، 1959)، ص 425.

(86) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 463.

(87) انظر: «رسالة ابن غرسيه،» في: ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 458 – 459.

(88) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 459.

(89) المصدر نفسه، ج 3، ص 463.

مـع اعترافـه بانتمائـه وسـيده للموالـي، فإنـه يقلب الآيـة، جاعـلًا العرب «بني هاجـر» عبيدهم وأرقاءهـم الذين مَنُّوا عليهـم بالعتـق[90]، معيِّرهم بـ «بني الإماء»[91].

كان من الطبيعي أن تفرض هذه الرسـالة على الردود الخضوع لمنهجيتها، حيث حَلَّقَ الجميعُ مع ابن غرسـيه فـي أجواء الماضي السـحيق، مفاضلين بين العـرب والعجـم هنالك، في المشـرق البعيد، ولم يلامسـوا الراهن الأندلسـي، ويُحيِّنـوه في خطابهم، إلا فـي مواقع قليلة، مثل الإلماع إلى تنشـئة ابن غرسـيه على يد عرب الأندلس[92]، والإشارة إلى فتحهم الأندلس، بعد الاستحواذ على إمبراطوريتيْ الروم والفرس، حيث «سـاروا قدمًا يذبحون البر ذبحًا، ويسـبحون البحر سـبحًا، حتى طرقكم طارقهم في هـذا الطرف.... واقتحمـوا عليكم هذه البلاد فأوطأوها، وكأنما رموها بالحجارة فما أخطاؤها، فملكوا أرضكم»[93].

بالإضافة إلى اتهام ابن غرسيه بالردة عن ملّة الإسلام، مهما حاول التمويه بتمجيد النبي عليه ومؤاخذة ولاة زمنه، «الهمج الهامج» على إهمال عقوبته[94]. كذلك اتهامه – تصريحًا – بانتحال الشـعوبية، وحتى بانتحال رسـالته ذاتها، من العالـم اللغوي المشـهور «ابن سِـيدَهْ» «أعمى البصـر والبصيرة، وشـعوبي هذه الجزيرة»[95].

---

(90) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 459.

(91) المصدر نفسه، ج 3، ص 462.

(92) انظـر: رد أبـي الطيـب القـروي: فـي: ابـن بسـام الشـنتريني، ص 469 – 470، وانظر: رد ابن مسـعدة، في: فوزي سعد عيسـى، محقق، رسـائل ومقامات أندلسية (الإسكندرية: منشـأة المعارف، 1989)، ص 128 و131 – 132.

(93) انظر رد أبي الطيب القروي، في: المصدر نفسه، ج 3، ص 472.

(94) انظـر رد ابـن الدوديـن، فـي: المصـدر نفسـه، ج 3، ص 464، ورد أبـي الطيـب القـروي (ص 469 – 485)، ورد ابن عباس (ص 485 – 490)، وعن هذه الفكرة التكفيرية لابن غرسـيه، انظر: أبو بكر يحيى بن محمد الجزار السرقسـطي، روضة المحاسـن وعمدة المحاسـن، ديـوان أبي بكر يحيى بن محمـد المعروف بـ «الجزار السرقسـطي»؛ وفصول من كتابه بـادرة العصر وفائـدة المصر، صنعة أبي عبد اللـه محمد بن عبـد الله بـن مطروح السرقسـطي؛ تحقيق ودراسـة منجـد مصطفى بهجـت (بغداد: المجمع العلمي العراقي، 1988)، ص 174 – 175.

(95) انظر: رد ابن مسعدة، في: فوزي سعد عيسى، الشعر الأندلسي في عصر الموحدين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979)، ص 130 – 131 و146، قصيدة 172.

على الرغم من تَشَعُّب مَساراتِ هذه المُفاضلات العِرْقِية - ما بين الأنساب والأحساب والعادات والأزياء والأذواق، والمِلل والنِّحل، ممّا لا يتسع المقام لاستقصائه بالتفصيل والتحليل، فإن ما يسترعي الانتباه فيها هو أنها منازلة أدبية، يقودها أعجمي أندلسي مع العرب، بلسانهم وبيانهم اللذين تضلع منهما وانطبع، بما جعل نفسه (الأمّارة بالسوء)، تُطَوِّع له أن ينقل المعركة في الأندلس من قعقعة السيوف إلى صرير الحروف، ولا غرو في ذلك ما دام التعريب في الأندلس قد بصم - بسرعة - جميع مكونات شعبها، حتى الذين لم يستسلموا عقديًا تسمّوا بالمستعربين فكريًا وثقافيًا، بل فاض فيها التعريب خارج حدودها، منسابًا في الممالك النصرانية المجاورة، فما بالك بأبناء المسلمين من الشعب الأندلسي؟ ولعل من المفارقات الطريفة في هذا الصدد أن أكابر شُعُوبيي الأندلس هم - في الوقت ذاته - أفضل سَدَنَةِ العربية وخدمتها، ومثال ذلك ابن سِيدَهْ المُشار إليه آنفًا، فـ «لا يُعْلَمُ بالأندلس أشد اعتناءً من هذا الرجل باللغة ولا أعظم تواليف»[96]. وابن غرسيه نفسه «من عجائب دهْره، وغرائب عصره، إنْ كان نصابه في العجمية، فقد شهدت له رسالته المشهورة بالتمكن من أعنة العربية»[97].

وهو في ضوء هذا يقول:

إنَّ أصْلِي كما عَلِمْتَ ولكـ ... نّ لِسانِي أَعَزُّ مِنْ سَحْبَانِ[98]

هكذا تتأطّر رسالته والردود عليها في صلب أدبية المفاضلات، على الرغم من احتدام نزعتيها: الشعوبية العجمية والقومية العربية، فكانت أغلب الردود على ابن غرسيه تستنكر عليه أن يطاول العرب في عروبة اللسان، ويصاولها بسلاح البيان، معتبرة أن في ذلك كفرانًا لمنّة تثقيفه وتعريبه على يديها، حيث يقرّعه ابن منّ الله القَرَوي: «ألم تربك فينا - (كذا!) - وليدًا؟ ألم تتخذك لها تليدًا؟ ألم تعتن بتخريجك وتدريجك؟ أما أنطقتكَ بعد العجمة، أما أسلقتكَ

(96) ابن سعيد المغربي، ج 2، ص 211.
(97) المصدر نفسه، ج 2، ص 328.
(98) المصدر نفسه، ص 328.

عقب اللكنة؟ حتى إذا اشْـتَدَّ كاهِلُكَ، وقَويَ ساعِدُكَ، أخذتَ تُطاوِلُها بأرْسانها، وتُقاوِلُها بِلِسانِها، وتُناضِلُها بسِهامِها، وتُماطِلُها بِرِهامِها... أحِينَ فَكَّتْ أسْرَكَ... بَاهَلْتَهَا بحُسامِها، وجَاهَضْتَها بكلامِها، ورَمَيْتَها بسِهامِها، عن قوْس هي نَبْعَتُها، وعن هَضْبَةٍ هي قلْعَتُها؟:

أعــلــمــه الــرمــايــة كــل يــوم فلما اشتد ساعده رمــانــي»[99]

علـى الإيقاع ذاته عـزف ابن مسـعدة معقّبًا بأن ابن غرسـيه ما دام شـعوبيًّا حاقدًا على العرب... «بعدما قعد (منهم مقاعد للسـمع)، فتفقَّهَ بلسانِهم، وتَفَوَّهَ بكلامهم، ونَقِهَ من أفهامِهم، وأهَلَّ بشِعَارهم، وتَمَثَّلَ بأشعارهم»[100]، كان الأوْلَى به أنْ يُفاضلهمْ بلِسـانه: «هَـلَّا رَتقتَ بفطانَتِـكَ، ونَطَقْتَ بعُجْمَتِـكَ ورَطانَتِكَ... فقاوَلْتَ العَرَبَ بِلسان هامان، وناضلْتَها بطمطمة ميخائيل ورومان»[101].

في أي حـال، فإن أصحاب الردود على ابن غرسـيه لم يخفـوا رغبتهم في الانتقام الجسـدي من كفرانه نعمة تعرُّبه وتأدُّبه، مُلْبسـين ذلك المَنْزَع ثوبًا دينيًّا، باعتبـار أنه تجاوز الشـعوبية وكفـران الأيادي العربيـة عليه، إلى الكفـر الديني، ولكن ما دام الولاة الذين هم أصحاب السـلطة التنفيذية، لم يرفعوا بذلك رأسًا، فإنـه لم يكن أمامهم إلا مواجهـة القلم بالقلم، وقرع الحُجَّة بالحُجَّة، ولا سـيما أن معتـرك البلاغة هو ميدان فروسـيتهم، فكيـف يتحداهم الدخـلاء المنتهكون حرمه؟ فخاطبه ابن الدودين: «اخْسَـأ... أو مـا علمتَ أنَّكَ إنما... قَلَّمْتَ شَـبَا أقلامـك لاصْطِلامك، وحَبَّـرتَ بحِبْرِكَ لذهاب خيْرِكَ، ومَشَـقْتَ في قرطاسـك لمَشْـقِ رأسِـكَ، فما حقيقة جوابك، على خطل صوابك، إلا سَلْبُكَ من إهابك، وصلبك علـى بابك، لـو كان بالحضـرة أقيال... فأقسـمُ بباري النسَـم، وناشـر الأمَم، مـن رفات الرِّمَـم، لأصَيِّـرَنَّ عليـك.... عرْضَ البِسـاط، أضْيَقَ من سَـمِّ الخِياط...ولأخَلِّدَنَّكَ سَمَرًا عابرًا، ومَثَلًا سائرًا»[102].

---

(99) انظر: رد أبي الطيب بن منّ الله القروي، في: ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 470.

(100) عيسى، الشعر الأندلسي، ص 131.

(101) المصدر نفسه، ص 132.

(102) ابن بسـام الشـنتريني، ج 3، ص 464، وإلى هذا المنحى تتجه أيضًا قصيدة ابن عباس في ردّه (ص 491).

غير بعيد عن هذا النَّفَسِ السِّجالي يجعلنا ابن مسعدة أمام أجواء الملاحم الحربية، على الرغم من أن الملحمة هنا أدبية، مهددًا خصومه الشعوبيين: «ثم نُرْسِلُ عليكمْ خَيْلَ البَيَان شُزَّبًا غِراثًا، ونبْعَثُها مَلاحمَ تُنْسِي الكلابَ وملْهمًا وبُعَاثًا، وتنقضُ ما غزلتْ أمُّكَ الوزْهاء بعد قُوَّةٍ أنكاثًا... اشْدُدْ حيازيمَكَ للمُناقِش، واجذذْ جَرامِيزكَ عن المُناهِش، فعَلَى أهْلها دَلَّتْ بَرَاقِش»[103].

الحقيقة أن السلاح الفتَّاك الذي استُخدم في هذه الملحمة المُفاضلاتية، هجومًا ودفاعًا، هو سلاح الصِّيغ الصَّرْفية التي كان كلٌّ واحد من فرسان المبارزة يُعَبِّئُها بالدلالة المرغوبة، ويُفْرِغها من المرهوبة، متراشِقين بها، في جَدَلِ المَناقِب والمَثالِب، وإذا كان لابن غرسيه فضل السبق في استخدام سلاح الصرف، عبر الإكثار من توظيف الصفة المشبهة « فعْل» وغيرها سلاحًا ذا حدين، يمدح به قومه العجم إثباتًا، ويذم به خصومه العرب نفيًا، فإن الرادين عليه اتّبعوا معه تقنية يمكن أن نسمّيها صرف الصرف عن دلالته الإيجابية إلى دلالته السلبية، بحسب ما يلائم منطق النقائض؛ ففي الوقت الذي يتبجح ابن غرسيه بأن قومه «هم الصُّهْبُ الشُّهْبُ، ليسوا بِعُرْبٍ ذوي أيْنُقٍ جُرْبٍ»[104]، يردُّ عليه ابن الدودين بأنهم «الصهب السِّبَال، من ولغ الدم، وشرْب الأبوال»[105].

ثم يتلاعب بدلالتها ابن منّ الله القروي: «هات أرِنَا مَفاخِرَكَ، نُرِكَ مَساخِرَكَ، أنتَ صاحب (الشهب الصهب)، والسَّنَةُ شهْباء، والجَهَام صهْباء، كذلك أنتمْ لا خيْرَ ولا ميْرَ... ليس للسخاء بالرومية اسم، ولا للوفاء بالعجمية رسم». وبعدما يعبث بصفات العجم، يؤسِّس لها بدائل عربية: «أين أنتَ من السُّمر القُمْر، البيض غُرَرًا وصِفاحًا، السُّود طُرَرًا وأوْضاحًا، الدُّعْج عيونًا ورماحًا، البلْج وجُوهًا وسماحًا»؟[106].

حين يصف ابن غرسيه قومه بأنهم: «مُجْدٌ نُجْدٌ بُهْمٌ، لا رُعاةُ شويهاتٍ

(103) عيسى، رسائل، ص 134.

(104) ابن بسام الشتريني، ج 3، ص 458.

(105) المصدر نفسه، ص 464.

(106) المصدر نفسه، ج 3، ص 470.

ولا بَهْـم»[107]، وبأنهم «من القُـدْم المُلْس الأدم»[108]، «بُصْر صُبْر»....، «شُـمْخٌ بُذْخٌ»[109]، «وُضْـحٌ رُجْح»، «جُمْح طُمْح»[110]، «حُلْم عُلْـم»[111]، يَتَّبع مناقضوه هذا الحشـد من الصيغ الصرفيـة، ليصرفوها إلى غير ما أراد لهـا من الدلالات: «الوضْـح الرجْـح - فـي نظر ابـن الدوديـن - رُحْـجُ الأكفـال، وُضْـحٌ كذواتِ الحِجَـال»، وكذلـك: «العُلْم الحُلْـم، والجُمْح الطمْـح»، فكلٌّ منهـا يُفرغها من معناهـا الذي يخدم الخصم، ويعبِّئُهـا بحُمُولة قدْحِية سـالبة ذات صبغة «أنْثوِيَّة» في الأغلب[112].

غير بعيد عن ذلك يلتقط القروي وصف «المُلْس» عند ابن غرسيه، ليعطيه معنى الضعف والأنوثة: «مُلْس لُمْس، لا تُغيرُونَ، ولا تَغارُون، ولا تُمْنَعون، ولا تُمْتَنِعُون....، قد لانتْ جُلودُكم، ونَهدَتْ نُهُودُكم، واحْمَرَّتْ خُدودُكم، تَحْلِقُونَ اللّحَى والشـوَارِبَ... وتُعْفُونَ الجمَـم، وتُوَفِّرُون اللّمَم... والعـرب تذمُّ بالدّعَةِ وتهْجُو بالسَّـعة، وتفْخَرُ بالجَلادَةِ، وتتبَجَّحُ بالصلادَة، فإنْ فاخرْتَهَمْ فبغير الطعام والشراب، ولكنْ بالطِّعَان والضِّراب»[113].

بعد صـرْف هـذه الصيغ عـن دلالاتهـا الإيجابيـة بالنسـبة إلـى المولدين، يَصْرِفُهـا الرَّادون على ابن غرسيه إلى العـرب بحمولة إيجابية، مثـل صنيع ابن الدوديـن، حيـن اعتبـر أن منظومة القيـم التـي يحلي بها ابـن غرسـيه قومه هي منظومـة مـزورة، يجب أن تسـترد للعـرب أصحابهـا الحقيقييـن: «أمَّـا وَصْفُكَ قوْمَـكَ أنَّهمْ مُجْـدٌ نُجْدٌ، شُـمْخٌ بُذْخٌ، عُرْقٌ غـرْق، فهَيْهَاتَ هيهـات ذلك منهم، تلك صفاتُ قومنا العرب، ذوي الأنسـاب والأحساب، والعلوم والحلوم، أولي

(107) ابن بسام الشنتريني، ص 458.
(108) المصدر نفسه، ص 459.
(109) المصدر نفسه، ص 460.
(110) المصدر نفسه، ص 461.
(111) المصدر نفسه، ص 462.
(112) المصدر نفسه، ص 464 - 465، وانظر: رد ابن مسعدة، في: عيسى، رسائل، ص 161.
(113) انظـر: رد ابن من اللـه القروي، في: المصـدر نفسـه، ج 3، ص 471، وانظر تصريف ابن مسعدة للملس، في: عيسى، رسائل، ص 162.

اللسن، والبيان واللحن، والإسهاب في الصواب، والحكمة وفصْل الخطاب، فرسان العراب، وأرباب القباب...»[114].

علـى ذكر الطعان والضراب، يعتبـر الرَّادون على ابن غرسـيه، أنه لم ينازع العرب بلاغتهم فحسـب، بل منظومتهم القيمية، مثل الشجاعة والفروسية، وهنا يقول له ابن منّ الله القروي: «أما الخيلُ، فسامِح العرب برُكوبها ووُثوبها، وخلِّ بينهمْ وبين عُيوبها، فلا حَقَّ لكَ ولا لأصْحابكَ فيها، عليكم بـالبَراذين المحذفة، والكوادن الموكفة، الخيلُ حرْثُ العرب وحصادُها، وعدتها وأرْصادُها، ليسـت أمَّة من سـائر الأمَم الأعْجَمِية تنازعُها ذلك، ولا تدافعُها عنه، تُسَمِّيها بأسْمائها، وتَنْسـبها إلى آبائهاَ، وتعْرفُها بأصْواتها، وتُؤْثرها بأقواتِها، وإنكَ لتَعْلَمُ أنَّ خيلهمْ أشهَرُ من مُلوككمْ أسماءً وألقابًا، وأطْهَرُ من نِسَائكمْ أنسابًا وأعقابًا..»[115].

مجمل القـول هنا أن رسـالة ابـن غرسـيه، والبقايـا الموجودة مـن الردود عليها، تفتح آفاقًا واسـعة للدراسة المقارنة، في جوانب متعددة من مناقب الأمم ومثالبها، ائتلافًا واختلافًـا، إلا أننا اكتفينا بهذه الإلماعـات المُرَكَّزَة على الأبْعاد الألصَق بما هو أدبي في هذه المفاضلات العرقية، والمماحكات القومية.

ثالثًا: العرب والبربر: تنازع الأخلاق والأعراق

ربمـا تكون ثنائية العرب والبربـر أكثر الثنائيات الإثْنِيَّة حساسـية في الثقافة الأندلسـية، وفي ثقافة الغرب الإسلامي عمومًا، وهذا ما يتطلّب جرعة عالية من الموضوعية في تناولها، لأنها غالبًا ما يتنازعها انحياز كل من الأقلام الأندلسـية والمغربية إلى عُدْوتها، حتى أصبحت «النفرة» بين العُدْوَتَيْن مُسَـلَّمَة بدهية[116]،

(114) المصدر نفسه، ج 3، ص 468.

(115) انظـر: ردّ ابن منّ الله القروي: ابن بسـام الشـنتريني، ج 3، ص 475، وانظر أيضًا: رد ابن مسعدة، في: عيسى، رسائل، ص 160 – 161.

(116) انظر في شأن تحَكّم هذه النفرة: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، تاريخ إسبانية الإسـلامية أو كتاب أعمـال الإعلاَم في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسـلام، تحقيـق وتعليق أ. ليفي بروفنسال (بيروت: دار المكشوف، 1956)، ص 227.

إضافة إلـى ما يدور فـي فلَكِهَـا من مصطلحـات الكراهيـة والعـداوة والبغضاء والحسد، التي تتبادل الضفتان - عبر ناموس المد والجزر - تهمة البداية بها من قِبَلِ هذه العدوة أو تلك[117].

ما دام البُعد العِرْقي هو خلفية «المفاضلات في الأدب الأندلسي» عبر هذا المبحث، فإن مـدار الأمر هنا لن يتمحض لسـجال العدوتين الـذي تناولناه في بعده المكاني سـابقًا، وإنما سينصبّ البحث على سـجال العُدْوَتَيْن أدبيًا، داخل الأندلـس أو خارجها، مـا دامت الأندلـس تُمَثِّلُ طرفًـا في المفاضلـة فاعلًا، أو مفعولًا به، الذي نستشـفه - مبدئيًا - أن العرب والبربر بينهما كثير من التشـابه، يفسِّر سرعة الانسـجام بينهما في فتح الأندلس، وفي سـرعة استجابة البربر لمَدِّ التغْريب المُرافق للفتوحات الإسـلامية. كما أن ذلك التشـابه يفسر - من ناحية أخرى - كثـرة الخلاف داخل الاثْنِيَّتَيْن، وبين بعضهما مع بعض، لأن كلًّا منهما لا يخرج في ذلك عن طبعه المُتَّسِـم بالحرارة والحـدة والعزة وإباء الضيم وقوة العصبية القبلية.

من مؤشرات بواكير هذا الانسجام أن فاتح الأندلس الأول طارق بن زياد، وجنـده المنتمـي - في أغلبيتـه - إلى البربر، لـم يجد اغضاضة في تسـمية أول سور يقيمونه على العدوة الأندلسية في جبل طارق بسور العرب[118]، إضافة إلى أنه في خطبته - إن صحت نسـبتها إليه - يقول: «إن أميـر المؤمنين.... ابتعثكم عُرْبَانًا»... على إحدى الروايتين، أو «عزبانًا» بالزاي، على الرواية الأخرى[119].

يقول ابن حيان القرطبي - مؤرخًا للحظة ونقطة الفتح الإسـلامي: إن بحر الزقاق «كان منه دخول العرب، أيام فتحهم لهذه الأصقاع»[120].

على كل حـال، تتردد ثنائيـة العرب والبربر فـي أدبيات القـوم، وإن كانت تختزل أحيانًا في الأندلسـي والبربري، وكأن هناك شعبًا أندلسيًا مستقلًا، وهناك

---

(117) المقري، نفح الطيب، ج 6، ص 228.

(118) ابن عذارى المراكشي، ج 2، ص 13.

(119) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 112.

(120) مفاخر البربر، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية (الرباط: دار أبي رقراق، 2005)، ص 147.

مكوّنًا مميزًا اسمه البربر، فعندما ثار يحيى بن علي الحمودي، المقتول في عام 427هـ/ 1036م، على عمه القاسم المغتال في عام 431هـ/ 1040م» اجتمع عليه الفريقان: الأندلس والبرابرة من أهل قرطبة وأعمالها خاصة»[121].

حين يصف الأمير عبد الله بن بلقين الصنهاجي، المخلوع (483هـ/ 1094م) بناء غرناطة على أنقاض إلبيرة، في عهد ذويه من آل زيري يقول: «وتَوَلّى كلُّ امرئٍ منهم إقامةَ دَاره، من أندلس وبربر»[122].

كذلك المقتدر بن هود، حين استردَّ بَرْبَشتر (457هـ/ 1065م)، كان جيشه «مقدمته من شداد البربر، وغيرهم من أبطال الأندلس»[123]، وقد استمرت هذه الثنائية في خطابات الأندلسيين، مكرسة ثنائية العرب: الأندلس، والبربر: المغرب، على ألسنة الشقندي وابن سعيد وغيرهما.

هذا مع أن الكُتَّاب الأندلسيين، ذوي النزعة العروبية، يجعلون لبعض حواضر الأندلس مفاخر باحتلال العرب إياها، ويعتبرون ذلك سر إبداعها، وجوهر عبقرية المكان فيها، فابن بسام يُحَلِّي قرطبة، قائلًا: «وبالجُملة فأكثر أهل بلاد هذا الأفق أشراف، عربُ المشرق افتتحوها، وسادات أجناد الشام والعراق نزلوها، فبقي النسل فيها بكل إقليم، على عرق كريم، فلا يكاد بلد منها يخلو من كاتب ماهر، وشاعر قاهر»[124].

كذلك إشبيلية في نظره أيضًا، فـ«بهذا الأفق نَزَلَ جَنْد حمص من المشرق، فسميت حمص، ولما كانت دار الأعزة والأكابر، ثابت فيها الخواطر، وصارت مجمعًا لصوب العقول وذوب العلوم، وميداني فرسان المنثور والمنظوم، لا سيما في أول المائة الخامسة من الهجرة، حين فرح كل حزب بما لديه، وغلب كل رئيس على ما في يديه، بعد الدولة العامرية....

---

(121) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 300.

(122) كتاب التبيان للأمير عبد الله بن بلقين آخر أمراء بني زيري بغرناطة، حقق المخطوط وقدم له أمين توفيق الطيبي، سلسلة المعتمد بن عباد للتاريخ الأندلسي ومصادره؛ 5 (الرباط: منشورات عكاظ، [1995])، ص 161.

(123) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 122.

(124) المصدر نفسه، ج 1، ص 19.

فاشـتمل هذا القطر الغربي لأول تلك المدة على بيتيْ حَسَب، وجمهوري أدب: مملكتـان من لخْم وتجيـب، مَصَّرَتَا بلاده، وأكثرتـا رواده، فأتاه العلم من كل فـج عميـق، وتبارى العلماء من بين سـابق ومسـبوق، وكلما نشـأ من هذين البيتين أمير كان للعلم أطلب، وفي أهله أرغب، والسلطان سوق يجلب إليه، ما ينفق لديه»[125].

اسـتمر هذا التوجه حتى ابن الخطيب فـي أواخر الدولة الأندلسـية، حيث يُحَلِّـي غرناطة، قائـلًا: «ورأيت أن هذه الحضـرة التي لا خفاء لمـا وَفَّرَ الله من أسباب إيثارها، وأراده من جلال مقدارها، جعلها ثغر الإسلام، ومتبوأ الأعلام، قَبِيـل رسـول الله عليـه أفضـل الصـلاة والسـلام، نزلها العـرب الكـرام - عند دخولهم - مُخْتَطِّينَ، ومُنْقطعين، فعَمرُوا وأوْلدُوا، وأبْتَنَوْا المآثرَ وخَلَّدُوا»[126].

علـى الرغم من أننا أشـرنا - قبل قليل - إلى اشـتراك الأندلس والبربر في بنـاء غرناطة على أنقـاض إلبيرة، بإشـراف آل زيري، فإن ابـن الخطيب يتجاهل دور هذه الأسـرة البربرية في غرناطة في مقتبسه الآنف، مؤسسًا لذلك - ربما - بكلمتي: «مختطين، منقطعين»، وكأنه يعني أن آل زيري وغيرهـم من أسـر البربر غير البلديين القدماء، جاءوا الأندلـس وافدين طلبًا للأجر أو الثراء أو الملك أو الجاه، ولكنهم لم يأتوها برسـم الانقطاع، لأن وطن هـؤلاء في العُدوة الأخرى سـيبقى مرجعهـم الأخير، كلمـا ضاقت بهـم الأندلـس أو ضاقوا بهـا، وهذا ما طبَّقه زاوي بن زيري بن مناذي الصنهاجي نفسـه، حين رأى شراسـة الأندلسيين في منازعته إمارته فـي غرناطة، في خضم الفتنة الكبرى في إثر سـقوط الخلافة الأموية، إذ رأى أن لا مسـتقبلَ له هناك على الرغم مـن انتصاره الحالي عليهم، فقال لذويـه: «وقد علمتُ أنَّ هذا يكونُ دأبُهم أبدًا، وإنْ كنَّـا قد مُنِحْنَا الظفَرَ في أول صَفْقـة، لمْ نأمَنْهم على أنفسِـنا ودِيارنـا كلَّ حين، وهم إنْ قُتـلَ منهم واحدٌ خَلَفَه ألفٌ، مع ميْلِ جِنْسِـهم مـن الرعايا إليهم، فتكونُ الزيـادةُ منهم، والنقصانُ

(125) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 3.

(126) ابن الخطيب، الإحاطة، مج 1، ص 84.

منا، ولا يمـوتُ لنا نحن أَحَدٌ ونُخْلِفُـه أبدًا»[127]. قاده هـذا التحليل إلى الهجرة نحو القيروان، موطن أسرته الحقيقي، في عام 416هـ/ 1025م.

إذا كانـت الثـورات البربريـة المتواليـة فـي الأندلس منذ عـام 123هـ/ 741م فـي عهد الولاة العـرب، محكومة بذهنيـة المفاضلة، إذا فسـرت بأنها انتفاضـة المغبـون، الزاعـم بأنـه يسـتحق الأفضـل، ضـد المهيمـن، المعتقد أنـه الأولـى والأفضـل، فـإن مـا يعنينـا مـن تلـك الصراعـات الداميـة هو ما خلّفتـه مـن أصـداء الحـروف لا أصـداء السـيوف، إلا أننـا مطالبـون منهجيًا بأن نرسـم في عجالـة تصورًا لمسـار العلاقـة بيـن الطائفتين، حيـث يبدو أن العصبيـة العرقيـة لم تكـن هي المحـرك الأسـاس لصراعاتهمـا[128]، بقدر ما كانـت المصالـح المتغيرة سـيدة العوامـل المتحكمـة في طقس هـذه العلاقة مـدًا وجزرًا. لقد أخذ أمـراء بني أمية يتعاملـون مع بربرالعُدْوتيـن، باعتبارهم عنصـر تـوازن ديموغرافي ضد العـرب في الأندلـس، وعنصر قمع سياسـي، ورأس الحربـة العسـكرية في جيوشـهم، حتى ضـد البربر أنفسـهم، وهذا ما اعتمده عبـد الرحمن الداخل، حين اسـتغل خؤولتـه البربرية لتصفيـة مناوئيه من العـرب[129]، وتابعه فيه عبد الرحمن الناصر، حيـن أقصى العنصر العربي سياسـيًا وعسـكريًا، كبْتًا لمنافسـته فـي الحكم، ووضـع ثقته عسـكريًا وإداريًا في يـد مواليـه الصقالبة الذيـن تَكَثّـرَ بهم، وبوأهـم أعلى المناصـب، إخمالًا للعـرب[130]، إضافـة إلى اسـتفادته مـن قـدرات البربـر القتالية، باسـتقدامهم

(127) كتاب التبيان، ص 63.

(128) امحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري (تطوان: المعهد الجامعي للبحث العلمي، 1987)، ص 9 - 84. انظر: الفصل الأول.

(129) أخبـار مجموعة في فتح الأندلـس وذكر أمرائها والحـروب الواقعة بينهم، دراسـة وتقديم وتحقيق وتعليـق محمد زينهم محمد عزب (القاهرة: دار الفرجانـي، 1994)، ص 95 و97، حيث يقدر مساعدوه من البربر أحيانًا بـ 70 ألفًا، انظر أيضًا: ص 107 - 108.

(130) أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس، اعتنى بنشره ب. شالميتا، بالتعاون لضبطه وتحقيقه مع ف. كورينطي [وآخ.]، 5 ج (مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1979)، ج 5، ص 435 - 439: حتى «أغاظ الأحرار بإقامة الأنذال كنجدة الخيري، وأصحابه الأوغاد، فقلّده عسـكره وفوَّض إليه جليل أمره».

من العُـدوة، مرتزقة في جيشـه. وكـان يتجنب فـي الأغلب أشْـرافَهم، لأنهم يشـاركون العرب - المغضوب عليهـم - في الطموح السياسـي. وهكذا «لم يسـتخدم من البربر إلا أراذلهم وعبدانهم في أُشَـابَتِهم....، مُوقعًا عليهم اسم الطنجيين، مقتصرًا بهـم على أدْنَى المَلاحِق، قاصرًا لهـم على أقلِّ المَراتب، مُصَرِّفًا لهم في أشَـقِّ الخِدْمة»[131].

إذا كان الحَكَمُ المسـتنصر قد بدأ عهدَه متوجسًـا من تأثير هؤلاء الطنجيين في هويـة الجيش الأندلسـي، وعاداته العسـكرية[132]، حتـى أمَرَ بإحْراق سـرْج عدوية، رأى أحد جنوده يسـتخدمها، إمعانًا في الردع، فإن هذا الاعتزاز بالتفوق الحضاري للأندلس على بر العدوة، سـرعان ما تحول - عند الحَكَم المستنصر نفسـه - إلى انبهار بالمهارات الفروسـية لدى هؤلاء، بعدما احْتَكَّ بهم في قتاله للثائرالإدريسـي الحسـن بن كنون في المغـرب، ثم حيـن هاجرَ إليه هـذا الثائر مذعناً مع بعض أتْباعه، «فاسْـتَنْبَلَ تخفيفهم في مَراكبهم، وانْكِماشَـهم في ثِقلهم، ورأى أنَّ أخْذَهـم بذلك أليَـقُ بصناعتهم، وأرْفقُ بخيولهم، وكان يُشْـرِفُ عليهم من دار الرُّخام، يتَطلَّعُ إلى فرسـان البربر إذا تحَرَّكُوا لِلَّعِب، شـاخصًا يقول لمن حوله: انظروا إلى انطباع هؤلاء القوم على خيولهم فكأنهم الذين عناهم الشاعر بقوله:

فكأنَّهـا وُلِـدَتْ قِيامًـا تحْتَهُـمْ وكأنَّهـم وُلِـدُوا عَلَـى صَهَوَاتِهـا

ما أعجب انقيادها لهم، كأنما تفهم كلامهم!»[133]

أما المنصـور ابن أبي عامـر، المتحكم - بعد المسـتنصر - في ابنه هشـام المضعـوف (ت 403هـ/ 1013م)، فقـد «أذل قبائـل العـرب بإجـازة البرابـر، وأخمـل بهـم أولئك الأعـلام الأكابـر، فإنـه قاومهـم بأضدادهم، واسـتكثر من أعدادهـم، حتـى تَغَلَّبُوا علـى الجمْهور، وسَـلَبُوا منهم الظهـور، وَوَثَبُـوا عليهم

(131) أبـو مروان حيان بـن خلف القرطبي بـن حيان، المقتبـس فـي أخبار بلـد الأندلس، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي، المكتبة الأندلسية؛ 4 (بيروت: دار الثقافة، 1965)، ج 4، ص 190.

(132) ابن حيان، المقتبس (1965)، ج 4، ص 190.

(133) المصدر نفسه (1965)، ج 4، ص 192 - 193 - بتصرف.

الوثوبَ المشهور، الذي أعاد الأندلس قفرًا يبابًا، وملأها وحشًا وذئابًا، وأعراها من الأمان، برهة من الزمان»[134].

هكذا ظلت روح المفاضلة العرقية سارية في نسق هذه الحوادث، وتمظهراتها السياسية والحضارية، حتى آلت إلى «الانفجار الكبير» الذي يسمّيه بعضهم الفتنة البربرية أو فتنة البربر، معتبرًا أنهم من تَوَلَّى كِبْرَها[135]، ويسمّيه بعضهم فتنه قرطبة، باعتبارها مدار الحوادث ومسرحها، وجميع ساكنتها شركاء في المسؤولية عنها[136]، وأحيانًا تنسب إلى الطرفين معًا مقاسمة[137]، بينما يسمّيها آخرون فتنة ابن عبد الجبار، وهو محمد بن هشام (ت 400هـ/ 1010م)، أحد أحفاد عبد الرحمن الناصر، وأحد المُتَزَعِّمين لها[138]، هذا في الوقت الذي يسميها صاعد الأندلسي، والحميدي، ومؤلف مفاخر البربر بالفتنة هكذا، من دون نسبة إلى أي طرف[139].

خلال هذه الفتنة احتدم عداء الأندلسيين للبربر، حتى في نفوس أشباه الخلفاء الأمويين المتصارعين على بقايا ملكهم المُتداعي، بمن فيهم المستعين: سليمان بن الحكم بن سليمان بن الناصر، المقتول في عام 407هـ/ 1025م، في غمرات الفتنة التي امتطى أمواجها للوصول إلى العرش، ولو على أشلاء قومه، وأنقاض عاصمتهم، فقد صرخ متضجرًا من موالاته للبربر في ثورتهم المشتركة:

فوا عَجَبًا من عبْشَمِيٍّ مُمَلَّكٍ بِرَغْمِ العَوَالِي والمَعَالِي تَبَرْبَرا!

---

(134) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د. ت.])، ج 5، ص 110.

(135) مفاخر البربر، ص 137، ونقلًا عن: ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص 187، وانظر: ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 35، وابن الزبير، ق 3، ص 20.

(136) ابن الزبير، ق 3، ص 88 «والفتنة التي يشير إليها هي الفتنة القرطبية أو البربرية».

(137) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 28، «الفتنة الحادثة بين البرابر وأهلها».

(138) ابن عذارى المراكشي، ج 3، ص 76.

(139) الأندلسي، ص 156، 164، 169، 171، 192، 199 و204، والحميدي، ص 255، 315، 346 و373، ومفاخر البربر، ص 126 - 127.

فلـو أنَّ أمْـرِي بالخِيـارِ تَبَذْتُهُـمْ وحَاكَمْتُهُمْ للسيْفِ حُكْمًـا مُحَرَّرا
فإمَّـا حَيـاةٌ تُسْتَلَذُّ بِفَقْدِهـمْ وإمَّا حِمَامٌ لا نَـرَى فيه مَا يُرَى[140]

شـاركه في هذا التأفـف خليفة أموي آخر هـو المُرْتَضَى: عبـد الرحمن بن محمد، أحد حفدة الناصـر، المتهافتين على عرش خلافتهم المتناهب بين أيدي ثوار هذه الفتنة، فصرخ، قبل أن يُغتال في عام 406هـ/ 1015م:

لقـدْ بَلَـغَ البَرْبَـرُ فينـا بنَـا مَـا أفْسَـدَ الأحْـوَالَ والنَّظْمَـا
...قُومُـوا بِنَـا فـي شَـأنِهِمْ قَوْمَـةً تُزِيـلُ عنَّـا العَـارَ والرَّغْمَـا
إمَّـا بهَـا نَمْلِـكُ أوْ لا نَـرَى مَـا يَرْجِـعُ الطَّـرْفُ بـه أعْمَـى[141]

على الرغم من تناقض الرجلين في تنافسـهما على الكرسـي، فقد كان كل منهما يسـتعين بالبربر على الآخر، لأن البربر كانت مواقفهـم دائمًا مع من تهبُّ له ريحُ الغَلَبَة، كما أن أشـباه الخلفاء يومئذ كانوا مستعدين للتحالـف - حتى مع الشـيطان - من أجل الوصول إلى الكرسي، ولذلك نستشعر في نغمة كل منهما أن تحالفـه مع البربر واسْتِقْوَاءَ كل منهما بهم على الآخر، جـاء وليد الضرورة، إلا أن التخلص منهم يبقى قضية حياة أو موت بالنسبة إلى كل منهما أيضًا.

لما انكشـف غبار تلك الفتنة، مع مطلع المئة الخامسـة، عن فراغ نهائي في خلافة المسـلمين فـي الأندلس، وتناهـب زعمائها مـا تحت أيديهم مـن البلاد، فاسـتقل كل منهم بإقليم... كـان للطائفتين: العرب والبربـر، دولهما المتجاورة، المتنافـرة حينًا والمتناصـرة حينًا آخر، فاشـتهرت من إمـارات البربـر: إمارة بني زيري فـي غرناطـة (403 - 483هـ/ 1013 - 1090م)، وإمـارة بني رزين في السـهلة (403 - 483هـ/ 1013 - 1090م)، وإمـارة بنـي بـرزال فـي قرمونـة (404 - 459هـ/ 1014 - 1067م)، وإمارة بني ذي النون في طليطلة (427 - 487هـ/ 1035 - 1094م) ....

(140) المقـري، نفح الطيـب، ج 1، ص 403، وقد قال المقري: إنه «كان من أعظم أسـباب فناء دولة المستعين أنه قال هذه الأبيات».
(141) المصدر نفسه، ج 1، ص 405.

أما مـن دول الطوائـف العربية فاشـتهرت إمـارات بني هود في سرقسـطة (400 - 536هـ/ 1010 - 1141م)، وبنـي الأفطـس فـي بطليـوس (413 - 485هـ/ 1022 - 1094م)، وبنـي عباد في إشـبيلية (414 - 484هـ/ 1023 - 1091م)، وبني القاسـم فـي إلبونـت (421 - 497هـ/ 1030 - 1104م)، وبني جهور في قرطبـة (422 - 463هـ/ 1031 - 1070م) وبني صمادح في المرية (443 - 484هـ/ 1051 - 1091م).....

إذا كانـت هـذه الأصداء كلهـا تعزف علـى وتـر المفاضلات فـي المواقع السياسـية والوقائع العسـكرية المتشـبعة بظلال عرقيـة واضحة، فـإن أهم معيار وضعـه الأندلسـيون للتفاضل، بيـن الأفراد والجماعـات، هو الرصيـد المعرفي والإبداعي، وذلك ما دشـنه ابـن حزم في رسـالته المعروفة فـي فضل الأندلس التي ردَّ بها على أهل العُدْوَة الأفريقية «تونس»، وتابعه تلميذه صاعد الأندلسي، الـذي صنـف طبقـات الأمم علـى كثرتها فـي طبقتيـن أساسـيتين: طبقـة عُنيت بالعلم، وأخرى غيـر متعلمة، معتبرًا العلم أهم فـوارق الطبقات والأمم[142]. ثم تابعهما الشقندي في رسالته المتأطرة - بعمق - في سياق المفاضلة العرقية بين العرب والبربر، حين اكتشف الأمير الموحدي الذي تناظرَ أمامه الشقندي، وأبو يحيى بن المعلم الطنجي، أن مدار المناظرة الشفاهية بين الرجلين يتمحور حول المفاضلة بين العرب والبربر، حيث اسـتنطق ضمير الأندلسـي، قائلًا: «أتريد أن تقول: كون أهل برنا عرب، وأهل بركم بربر»؟[143].

اقتـرح عليهما إثـر ذلك أن يتجـاوزا المُلاسـنات الشـفوية الذاهبـة جُفاءً، إلـى تخليد كل منهما مآثـر بَرِّه كتابة وتأليفًـا، وهكذا ضاعت الرسـالة المغربية، وخلدت الرسـالة الأندلسـية التي انطلق فيها الشـقندي من المفاضلة السياسـية بيـن حكام العدوتيـن، معتبرًا أن البَرَّ المغربي إذا كان يفخر بحكـم الموحدين، فإن لـلأندلس ملوكها الذيـن كانوا جمال الأرض في حياتهـم، ثم أصبحوا بعد موتهم «جمال الكتب والسـير»، متبجحًا بما كان لهم - في ذواتهـم - من تضلع

(142) الأندلسي، ص 39.

(143) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 186.

في المعارف والآداب، واحتضان لذويها، وتشجيع لسوقها، مقارنًا بينهم وبين حكام العُدْوة البربر، في العهد المرابطي خصوصًا، تجنبًا لغضب الموحدين، مركزًا على سقوت البرغواطي حاكم سبتة الذي قضى عليه المرابطون (471هـ/ 1078م)، وعلى يوسف بن تاشفين، حيث سخر صراحة من مستواه المعرفي، في مجال اللغة العربية وأدبها خصوصًا[144].

بعد ذلك يندفع في المفاضلة العلمية والإبداعية، مُعَدِّدًا علماء الأندلس في مختلف الحقول، وشعراءها المبدعين، مستعرضًا نماذج ممّا تفردت به عبقرياتهم النزَّاعة إلى التميز، متبعًا - في استعراضه هؤلاء وهؤلاء - أسلوب الاستفهام التعجيزي بإيجاد المثيل في العدوة الأخرى، مرددًا: «هل لكم في الفقه مثل ....؟ وهل لكم في الحفظ مثل...؟ وهل لكم في حفاظ اللغة...؟ وهل لكم في النحو؟ ... وهل لكم في علم النجوم والفلسفة؟... وهل لكم في....؟»[145].

على الرغم من هذا الشلال المتدفق من الأسئلة الاستعراضية الإنكارية والتعجيزية، لم يذكر من علماء بر العدوة ولا شعرائها إلا مثالًا يتيمًا: «فبالله إلا ما أخبرتني مَنْ شاعركم الذي تقابلون به شاعرًا ممن ذكرت، لا أعرف لكم أشهر ذكرًا، ولا أضخم شعرًا من أبي العباس الجراوي، وأوْلى لكم أن تجْحدوا فخرَه، وتنسوْا ذكره»[146].

أخيرا ينتهي إلى الفروسية باعتبارها أهم ما يميز البربر والعرب معًا، إضافة إلى كرم النفس، وشمائل الرياسة، ضاربًا أمثلة من فرسان الأندلس وفضلائها، مغيبًا أي مثال مقابل في بر العدوة[147]، حتى ينتهي إلى المفاضلات المكانية،

(144) الحقيقة أن تنقيبنا قادنا إلى شذرات تؤكد أن يوسف ابن تاشفين لم يكن بهذا المستوى الذي قدمه به الشقندي، حيث كان ينشئ بعض كتبه بخط يده، أو إملائه، انظر: كتاب التبيان، ص 156 - 157 و168، وابن الخطيب، الحلل الموشية، ص 43.

(145) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 93 - 94 وما بعدها.

(146) المصدر نفسه، ج 1، ص 209 - 210.

(147) المصدر نفسه، ص 210 - 211.

التي سبق أن توقفنا عندها آنفًا، والتي لا يعنينا منها في سياق هذه المفاضلة بين معارف العرقيتين العربية والبربرية سوى ما اندرج في حديث الشقندي عن مزايا إشبيلية من مفاضلة طريفة بين توافر أدوات الموسيقى والطرب فيها، في مقابل شح مثلها في بر العدوة[148].

إذا كان صاعد الأندلسي أدرج البربر ضمن «طبقة الأمم التي لم تعن بالعلوم»، والتي «خصها الله عز وجل بالطغيان والجهل، وعمها بالعدوان والظلم»[149]، فإن مؤلف كتاب مفاخر البربر حاول ألا يخرج عن نطاق هذه المفاضلة المعرفية، متبنيًا مذهب الأندلسيين في اعتماد العلم جوهر الإنسان، ومقياس التفاضل، أكثر من النسب وغيره من الأبعاد العَرَضِية. ونظرًا إلى ضياع رسالة ابن المعلم الطنجي، المناقضة لرسالة الشقندي السابقة، فإن ابن شريفة يفترض - من دون دليل واضح - أن مؤلف مفاخر البربر قد استفاد منها[150].

في كل حال، تضمَّن هذا الكتاب «سبعًا وسبعين ترجمة لفقهاء وعلماء ومؤرخين ومتصوفين من البربر سواء الموجودون (كذا؟) بالأندلس أو المقيمين ببلاد المغرب أو المشرق، ويتوزعون كما يلي:

أ. المقيمون بالأندلس، وعددهم أربعة عشر عَلَمًا.

ب. القاطنون ببلاد المغرب، وعددهم واحد وستون علمًا.

ج. الموجودون ببلاد المشرق اثنان فقط»[151].

ما دام هذا العدد لا يرقى إلى مستوى ينافس أعداد علماء الأندلس الذين تعج بهم كتب التراجم والمعاجم الكثيرة، فإننا - لكي نرفع السهم العلمي للبربر، في إطار هذه المنافسة العرقية المعرفية - سنعتمد على نتائج دراسة

---

(148) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 213.

(149) الأندلسي، ص 40 و42 - 43.

(150) محمد بن شريفة، «من منافرات العدوتين: نص جديد،» مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط)، العدد 1 (1977)، ص 10.

(151) مفاخر البربر، ص 66.

معاصـرة عن البربر في الأندلـس، رصدت - في المجال الثقافـي - مئة وثمانية علماء منصوصًا على بربريتهم[152].

مـا دام الإطـار الزمني لهـذه اللائحة محصورًا بيـن بداية القـرن الثاني إلى بدايـة القرن الخامس الهجرييـن، فإن القرون المتبقية من عمر الدولة الأندلسـية يفتـرض أن ترفع هذه اللائحة إلى أضعافها، خصوصًـا إذا لاحظنا أن نمو أعداد العلمـاء تناسـب طرديًا مع التقـدم في إطارهـا الزمني الآنف، بحسـب الطبقات الخمس التي صنف فيها محمد حقي هؤلاء الأعلام، فيتدرجون من عالم واحد في الطبقة الأولى، إلى ثمانية في الطبقة الثانية، إلى سبعة عشر في الطبقة الثالثة، إلى 36 في الطبقة الرابعة، إلى 46 في الطبقة الخامسة والأخيرة[153].

كانت الخلاصة التي توصلت إليها هذه الدراسـة فـي هذا المنحى، هي أن المشـاركة العلمية للبربر في الأندلس «جاءت متأخرة نسبيًا، ذلك أنها لم تنطلق فعليًـا إلا في منتصـف القـرن 3هـ/ 9م، وكان المصامـدة رواد الحركـة العلمية البربرية فـي الأندلس، بينما كـان الزناتيون أكثـر العناصر مشـاركة، كما أن بربر قرطبة والثغر الأوسط وكورة مورور أكثر العناصر اهتمامًا بالعلم»[154].

هنـا لا بـد مـن أن أشـير إلـى أن هـذا العـدد الكبيـر مـن علمـاء البربـر الأندلسـيين، هو رصيـد ينضاف إلى حسـاب العرب في منافسـتهم مـع البربر، ولا سيما من المنظور الأندلسـي الذي أصبح - مع تقدم الزمن - يؤمن بوحدة الشـعب الأندلسـي، غير مفرق بين بربري أو مولد أو عربي، في مقابل العنصر المغربي الذي يعمم عليه النسـبة البربرية، وحتى لو كانـت فيه مكونات عربية، ومـن هنا تصبـح الثنائية عربي - بربري محـددة مكانيًا بحسـب العدوتين، وقد صاغ ابن سعيد الأندلسي هذه المسلمة في شكل قانون نهائي عنده، حيث قال: «ولا نطالـب في هذا البر بما صنعناه في الأندلس، فأهل الأندلس إما عرب، أو

(152) محمد حقي، البربر في الأندلس، المكتبة التاريخية (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع- المدارس، 2001)، ص 241.

(153) المصدر نفسه، ص 243.

(154) المصدر نفسه، ص 316.

متعربون، قد توارثوا قوامَ اللســان، وحافظوا عليه، وأهل بر العدوة إما بربر، أو مُتَبَرْبِرُون»[155].

فـي ضوء هـذا القانون كـان الشـقندي يفخر على بربـر العدوة بكـل أمراء الأندلس وعلمائها وشعرائها، معتبرًا الأندلسية تساوي العروبة، بغضّ النظر عن الأصول العرقية البعيدة لعناصرها المختلفة التـي انصهرت جميع مكوناتها عبر سـيرورتها التاريخية في الانتماءين: الأندلسـي والعربي، حتى أنـه عَدَّ أمراء بني ذي النون، وبني الأفطس البربريين ضمن «الملوك العربية»[156].

فـي المقابـل يـرون الأدارسـةَ الهاشـميين بربـرًا تقريبًـا، إذ فـرَّ جدُّهم من العباسـيين «فوقعـوا ببـلاد أفريقية، ثـم رفضتهـم آفاقها إلـى طرف بـلاد البربر، فنكحوا إليهم، وتبربروا معهم»[157].

أنا أعتقد - في كل حال - أن آل ذي النون وآل الأفطس لا يزعجهم إدخال الشقندي لهم في العرب، على الرغم من بربرية أصولهم المأثورة، فآل ذي النون ينتمون إلى قبيلة هوارة نسبًا[158]، وإلى حمير بالحلف[159]، أمّا بنو الأفطس، فذكر ابن حيان أن عميد أسرتهم عبد الله بن مسلمة (ت 437هـ/ 1045م) كان رجلًا من مكناسة، ثم أفضى الأمر لابنه محمد الملقب بـالمظفر (ت 460هـ/ 1068م)، «ومن النادر الغريب انتماؤهم في تجيب، وبهذه النسبة مدحه الشعراء، إلى آخر وقته، ومنهم ابن شرف القيرواني، مُزَامِنِه وفاةً، حيث يقول:

يـا مِلِكًـا أمْسَـتْ تَجيـبُ بـه تَحْسـدُ قَحْطـانَ عليْهـا نِـزَار
لـولاك لـم تَشْـرُفْ مَعَـدٌّ بهـا جَـلَّ أبـو ذر فَجَلَّـتْ غِفـار[160]

كما حَلَّى الشاعرُ نفسُـه دولةَ بنِي زيري بالنسب الحميري، في صدر مؤلفه

---

(155) المقري، أزهار الرياض، ج 1، ص 30.
(156) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 190.
(157) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 35.
(158) أحمد، ص 500.
(159) ابن حيان، المقتبس (1937)، ج 3، ص 18.
(160) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 379.

أبكار الأفكار، واصفًا إياها بـ «المملكة الشامخة الحميرية»[161]. ومدحهم بذلك أيضًا بَلَدِيُّهُ الحصري القيرواني الكفيف (ت 488هـ/ 1095م):

مَنادِيةٌ أنسابُها حِمْيَرِيَّةٌ مُتَوَّجَةٌ بالمجْد قبْل العَمائمِ[162]

وبالحميرية مدح ابن زيدون (463هـ/ 1071م) أبا بكر المظفر بن الأفطس:

تَقَيَّلَ في العِزِّ مِنْ حِمْيَرِ مَقاولَ عَزُّوا جَميعَ الأمَمْ[163]

بذلك النسب أيضًا مدح ابن عبدون (529هـ/ 1135م) المتوكل: عمر بن الأفطس:

مَنْ مَجْدُه خَصَّ قَحْطَانًا، وأنْعُمُهُ عَمَّتْ رَبيعَةَ والحَمْراءَ مِنْ مُضَر
بسيفه انْتاشَ سيفٌ جَدُّهُ يَمَنًا لا سيْفَ وهْزِ المَحْدود بالنَّفَرِ[164]

بغضّ النظر عن الجدل البيزنطي الدائر - عبر التاريخ - في شأن نسب البربر، فإننا نعتقد أن النسب انتماء وجداني وثقافي، أكثر مما هو سُلالي، وبربر الأندلس اندمجوا في المحيط الأندلسي المُتَعَرِّب، فما عاد مادحوهم يجدون غضاضة في التبجح بعروبتهم، وحتى شعراء البربر أصبحوا يفخرون بعروبة أصولهم، فيزيد بن خالد الطبني يقول:

أيها السائلُ عنْ أصُولِنا قيْسُ عيْلانُ بني العِزِّ الأوَّلْ
ولنا الفَخْرُ بقيْسٍ إنَّهُ جَدُّنا الأكْبَرُ فَكَّاكُ الإبِلْ[165]

يوافق هذا الصوتَ البربري المتشبث بانتمائه العربي، صوت آخر من عرب الأندلس، ينبعث من معمعان الفتنة الكبرى، عازفًا على وتر وحدة الأصل

(161) ابن بسام الشنتريني، ج 4، ص 109.
(162) المصدر نفسه، ج 4، ص 179.
(163) المصدر نفسه، ج 1، ص 247.
(164) المصدر نفسه، ج 2، ص 409.
(165) جمعة شيخة، الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي: (من سقوط الخلافة ق 5 هـ/ 11 م. إلى سقوط غرناطة ق 9 هـ/ 5 م.)، تقديم محمد الطالبي، 3 في مج (تونس: المطبعة المغاربية، 1994)، ج 1، ص 20.

العرقـي بين العـرب والبربـر، تأليفًـا للقلـوب، وتهْدِئَـةً للخواطـر، مُتَّهِمًا بعضَ الأيادي الخَفِية الساعية إلى تأجيج الفتنة - بلا مبرر - بين الأخوين:

ألا أيُّهـا السـاعي لفُرْقَـةِ بَيْنِنَـا ألاَ قِفْ هَـدَاكَ اللهُ سُـبْلَ الأطايِبِ
فأقْسِـمُ إنَّـا والبَرابِـرُ إخْـوَةٌ نَمَانَا وهُمْ جَدٌّ كريمُ المَذاهِبِ[166]

أمـا القسـطلي، فعلـى الرغم مـن بربريتـه، فإنه يُرْضـي ممدوحـه العامري بالتشـفي بهزيمة بني جلدته مـن البربر، حين هـزم المنصور العامـري زيري بن عطية، فيقول:

لَئِنْ صَدِئَـتْ ألبَـابُ قـوْمٍ بِبَغْيِهـمْ فسـيفُ الهُدَى من رَاحَتَيْكَ صَقِيلُ
وإنْ يَحْيَى «فيهمْ» بغْيُ جَالوتَ جَدِّهِمْ فأحْجـارُ دَاودٍ لديـكَ مُثُـولُ[167]

فـي مقابل هـذه الأصـوات المُعَرِّبة للبربـر، نجـد أصواتًا أندلسـية لا تقبل إلحاقهـم نسـبًا إلا باليهود، بحسـب مـا درج عليه ابن عمـار، إذ يقـول - مهنئًا بني عبـاد بهزيمـة باديس بـن حبـوس (ت 465هـ/ 1073م)، أمـام المظفر بن المعتضد:

يَهُـودًا وكانتْ بَرْبَـرًا فانْتَـضِ الظُّبَا وأنْبِهْـمُ مِنْهـا بألْسِـنَةٍ لُـدٌّ[168]

ويُلِحُّ المعتضد على هذا المعنى في رائيته المشهورة:

شـقِيَتْ بسـيْفِكَ أمَّـةٌ لـمْ تَعْتَقِـدْ إلا اليَهـودَ وإنْ تَسَـمَّتْ بَرْبَـرا[169]

إذا لم يرض ابن عمار للبربر نسبًا غير نسب اليهود، المتشبع بالعقيدة، ربما بسبب علاقة آل زيري في غرناطة يومها بابن النغريلة اليهودي، المقتول في عام

(166) جمعة شيخة، الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي، ص 20.

(167) مفاخر البربر، ص 122. وتكميل نقص البيت الثاني من قصيدة «يتيمة الدهر» لأبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، ج 1، ص 191.

(168) أبو نصـر الفتح بن محمد بن عبيد اللـه بن خاقان، قلائد العقيان ومحاسـن الأعيان، حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش، 4 ج (عمان: مكتبة المنار، 1989)، ص 265.

(169) المصدر نفسه، ج 2، ص 283.

459هـ/ 1067م، فإن السميسر: خلف بن فرج الإلبيري لم يقبل حتى انتماءهم لآدم أبي البشرية جمعاء، أحْرَى أنْ يَرْضَى بعُروبتهم[170].

نظرًا إلى أن هذه الأصوات الأندلسية كانت متأثرة بأجواء الفتنة القرطبية، بعد فراغ الخلافة، وما تلاها من استقطابات بين دويلات الطوائف، فإننا ما نكاد نتجاوز إلى عصري المرابطين والموحدين، حتى نجد البربر يتأثَّلون من جديد على ألسنة الشعراء الأندلسيين في أصلاب العرب العاربة والمُسْتَعْرِبَة، ما بين حمير وقيس عيلان، على الرغم من تأكيد ابن حزم على أن «هذا كله باطل، لا شَكَّ فيه، فما عَلِمَ النَّسَّابون لقيْس عيْلان ابْنًا اسمه بر أصلًا، ولا كان لحمير طريق إلى البربر»[171].

هكذا ما عاد هناك فارق كبير بين المعتمد بن عباد اللخمي، ويوسف بن تاشفين اللمتوني، إذ يقول فيهما ابن وهبون يوم الزلاقة (479هـ/ 1086م):

نُمِي في حِمْيرٍ ونَمَتْكَ لَخْمٌ ... وتلكَ وَشائجُ فيها الْتِحَامُ[172]

ويمدح أبو عامر بن أبي الأصبغ بن أرقم المزدليين اللمتونيين، بقوله:

خيْرُ التَّبَابِعِ والأذْواءِ من يَمَنٍ ... الغَالِبِينَ على الآفاقِ والمِلَلِ
يُسودُ فِي آخِرِ الأعْصَارِ آخِرُهمْ ... وسادَ أوَّلُهمْ في الأعْصُرِ الأُوَّلِ[173]

لعل الطامة الكبرى تتمثل في القفز بالنسب التاشفيني إلى صميم قريش، حيث تفرد ابن خفاجة - بحسب علمي - بإضفاء القرشية على ممدوحيْه: إبراهيم وتميم ابنيْ يوسف، أميريْ الأندلس، ربما تأسيسًا لشرعية إمامتهما، بحسب ما يُفهم من قوله في إبراهيم، أمير شرق الأندلس، حتى عام 515هـ/ 1121م:

إمامٌ تَدَانَى رَأْفَةً وسَمَا بِهِ ... إلى المَجْدِ بَيْتٌ طَاوَلَ النَّجْمَ أرْوَعُ

---

(170) انظر بيتين في: المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 412.
(171) مفاخر البربر، ص 186.
(172) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 157.
(173) المصدر نفسه، ج 3، ص 258.

جَلِيٌّ وفي بَطْحَاءِ مَكَّةَ حَنَّةٌ   إليْهِ ولِلْبَيْتِ الحَرَامِ تَطَلُّعُ
تَرَى لِقُرَيْشٍ فيهِ بَرْقَ مخِيلةٍ   يَلُوحُ وعِرْقًا لِلْخَلاَفَةِ يَنْزَعُ[174]

وقوله في تميم أميرغرناطة (ت 520هـ/ 1026م):

إمامٌ فِي الذُّؤَابَةِ مِنْ قُرَيْشٍ   وحَسْبُ المَجْدِ منْ عُودٍ صَلِيبِ[175]

إذا كان المرابطون لم تؤثر عنهم دعوى انتماء صريح إلى النَّسَب العربي، أحْرَى القُرَشِي، فإن الشعراء ما كانوا ليجرأوا على وصفهم بذلك لوْلا إدراكهم مُطابقته هَوًى في نفوسهم، ولا سيما في مقام المَدْح والاسْتِجْداء. وإذا كان الشعراء ﴿في كل واد يهيمون﴾[176]، ويمكن أن يذهب بهم التزلف في كل مذهب، فإن المعتمد بن عباد، وهو الأديب الأريب، المتمرس بمواضعات المخاطبات الملكية، ما كان ليصف يوسف ابن تاشفين في رسالة رسمية بـ «سيد حِمير، وملكها الأكبر»[177]، لولا إدراكه توافق ذلك مع اعتقاد المخاطب.

خلافًا للمرابطين، جاهر الموحدون بنسبهم العربي، إذ انتمى زعيمهم الروحي محمد بن تومرت (ت 524هـ/ 1129م) إلى آل البيت الطاهرين[178]، بينما اعتزى زعيمهم السياسي «الزمني»: عبد المؤمن بن علي (558هـ/ 1162م) إلى المحتد المضري من قيس عيلان، فكان إذا ذكرت «كومية» يقول: «لست منهم وإنما نحن قيس عيلان بن مضر.... ولكومية علينا حق الولادة بينهم والمنشأ فيهم... وهكذا.... أولاده وأولاد أولاده ينسبون إلى قيس عيلان، وبهذا استجاز الخطباء أن يقولوا إذا ذكروه بعد ابن تومرت: قسيمه رضي الله عنه في النسب الكريم»[179].

---

(174) ابن خفاجة، ص 89.

(175) المصدر نفسه، ص 92، 109 و295.

(176) القرآن الكريم، «سورة الشعراء،» الآية 225.

(177) ابن الخطيب، الحلل الموشية، ص 46.

(178) المراكشي، ص 126، وابن الخطيب، الحلل الموشية، ص 103، مع ملاحظة أن الأخير عرض سلسلة آبائه بأسماء عربية، من دون «تومرت» أخرى غيره.

(179) المصدر نفسه، ص 139.

لم يكن الخطباء وحدهم من درجوا على ذلك، بل الشعراء أيضًا، إذ امتدحه بذلك النسب أبو عبد الله الرصافي، فقال :

إذا تَأَلَّقَ قَيْسِيًّا أَهَابَ به إلى شَفًى منْ مُضاعِ الدِّينِ مَوْتُورُ[180]

بل إن عبد المؤمن نفسه حين استنفرَ العرب الهلاليين للغزو والجهاد في الأندلس، عَزَفَ على وترِ القَرَابَة، ليحرك مفاعيل الجينات في دماء هؤلاء، كما نفخ في ضميرهم الديني باسم الجهاد:

بَنِي العَمِّ مِنْ عَلْيَا هِلالِ بْنِ عَامِرٍ وما جَمَعَتْ من باسِلٍ وابْنِ باسِلِ
تَعَالوا فقدْ شُدَّتْ إلى الغَزْوِ نِيَّةٌ عَوَاقِبُها مَقْصُورَةٌ بالأَوَائِلِ[181]

بلغ اعتزاز المُوَحِّدِينَ بعُروبَتِهِمْ دَرَجَةً جَعَلَتْ أبا يوسف بن عبد المؤمن (ت 595هـ/ 1199م) ينكّل بأبي الوليد ابن رشد، شريكه في تاريخ الوفاة، لأنه – من بين أسباب أخرى – قال عن الزرافة، في شرحه لكتاب **الحيوان**، لأرسطو: «وقد رأيتها عند ملك البربر...»[182].

لم يتعامل معه بالأريحية التي تعامل بها الأمير الموحدي مع أبي الوليد الشقندي، حين تناظر مع أبي يحيى بن المعلم الطنجي ببلاطه، فاستنتج الأمير أن الشقندي يدندن في مفاضلته على عروبة الأندلس، وبربرية العدوة، فوجَّهَهُما لتدْوين أفكارهما كتابة، باعتبار ذلك أجْدى وأبْقى، كما أسلفنا.

لعل هذا الانتماء الوجداني – بغضّ النظر عن صحته في التاريخ أو عدمها – هو خير دليل على انتصار العرب – بالمفهوم الثقافي لا العرقي – في جدل الهويات داخل الأندلس، فمن الصعب أن يتخَلَّى البربري، أو غيره، عن نسبه، إلى نسب آخر، إلا إذا اعتقد أفضليته، وذلك هو مناط هذه المقاربة، ولا يشوش على هذا

---

(180) المراكشي، ص 154.

(181) المصدر نفسه، ص 158.

(182) المصدر نفسه، ص 218، وانظر: أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، حققه وعلق عليه عادل نويهض، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979)، ص 209.

التصور ما ذهب إليه الأستاذ محمد حقي في تفسير تقمص البربر للأنساب العربية بـ «أن الموقف السلبي الذي اتُّخِذَ من النسب البربري، قد جعل أصحابه يَخْجلون من ذِكْرِ نسبهم، ويحاولون إخفاءه، والالتحاق بأنساب عربية»[183].

في كل حال يبقى البُعد النفسي والثقافي هو الحاسم في الانتماء إلى أي هوية، وإلى العروبة بصفة خاصة، لأن العرب المستعربة - بعد اكتساب هذه الهوية - توافرت لهم شروط حضارية متعددة، جعلتهم أكثر عروبة من العرب العاربة الذين توافرت لهم شروط حضارية نقيضة، سهلت تأثير العجمة في ألسنهم.

ما دامت اللغة محدِّدًا أساسيًا في الهويات، فإن العروبة والبربرية - في أصلهما - صفتان لغويتان، أكثر من كونهما عرقيتين، فالإعراب يوحي بالفصاحة، والبربرة توحي بالعجمة، وكل منهما يستمد قوَّته من سُلطة المُحيط، وهيْمنة العنصر الأقوى. وفي ضوء هذا صاغ ابن سعيد قانونه المذكور أعلاه: «فأهل الأندلس: إمّا عرب أو مُتَعَرِّبُونَ...، وأهل بَرِّ العُدْوة: إما بربر أو مُتَبَرْبِرُونَ»، وقد وظف ابن شهيد البُعد اللغوي للبربرية، في قوله واصفًا محبوبه:

يَدْعُو بِلُكْنَةِ بَرْبَرِيٍّ لَمْ يَزَلْ ... يَشْتَفُّ بالصَّحْراءِ حَبَّ بَرِيرِهِ[184]

على هذا الوتر عزف أيضًا ابن الخطيب في أكثر من موضع، إذ يقول:

ماذا لقِينَا بِمَاغوسِ مِنَ اللَّغَطِ ... لَيْلًا ومن خَرَسِ الأجْراسِ والشُّرَطِ
ومِنْ لُغاتٍ حَوالَيْنا مُبَرْبَرَةٍ ... كأنَّنا ببلادِ الزَّنْجِ والنَّبَطِ[185]

في سلا - عنده - «تشهد بالسجية البربرية الأصوات واللغات»[186]، وفاس معاشِرُها «باللغات المختلفة لاحنة»[187].

---

(183) حقي، ص 146 بتصرف تقتضيه أحكام الإعراب.

(184) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 131.

(185) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 2 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981)، ص 267.

(186) المصدر نفسه، ص 358.

(187) المصدر نفسه، ص 512.

نـالَ هـذا التَّبَرْبُـرُ حتـى ذوي الأصـول العربيـة، بحسـب هيمنـة المحيـط والعنصر، مثلما حدث للحموديين الأدارسـة، إذ يسـخر ابـن الخطيب من لكنة علي بن حمود (408هـ/ 1017م)، عندما عَقَّبَ على قوله لحظة قتله المستعين الأمـوي (407هـ/ 1016م): «لا يقتـل الزلطـان إلا الزلطـان»[188]، وكذلـك صاحـب الحلل الموشـية، حين يؤكـد حميريـة صنهاجـة، مُعَقِّبًا بقولـه: «وإنما تبربرت ألسنتهم لمجاورتهم البربر، وكونهم معهم، ولمصاهرتهم إياهم»[189].

إذا كانـت بيئة النشـأة، وسـلطة المحيـط والجـوار، مدعاة لبربـرة وتعجيم العـرب الأقحاح هكـذا، فإنهـا - فـي الوقت ذاتـه، وبالمنطـق نفسـه - عوامل لتغريب البربر والعجم، خصوصًا في الأندلس، ولا سيما أن قوة التعريب تستمد هيمنتها من تلبّسـها بالعقيدة الإسـلامية، باعتبـار العربية وعاء الدين الإسـلامي الذي يصعب تفريغه منها، أو تفريغها منه.

هكذا وجدت فـي العُـدْوَةِ المغربية قصة مـع أبي علي الشـلوبيني، توازي القصة السـابقة لأبي علي القالي مع بر العدوة الأندلسـية، إذ سـاقتْ هذه القصة «الشـلوبين»، أحـد أكابـر شـيوخ الأندلـس في اللغـة والنحـو، إلى مسـجد في ضاحيـة باب دكالة، في مراكش، حيث صادف أبا موسـى عيسـى بن عبد العزيز بن يَلّلَبخت الجُزُولي البربري، جالسًـا بين طلابه، «مبتـذل المَلْبَس... على زيِّ ذَوِي المِهَنِ من برابرة البوادي... يتكلم في بعض أبواب العربية بضبط قوانينها، وتقييد مسائلها، وإحكام أصولها، بما لا عهد لأبي علي بمثله، فبُهِتَ عند ذلك، وسُـقِطَ في يَدِهِ، وقـال: إذا كـان مثل هـذا الموضع الخامـل الذي لايكـاد يُؤْبَهُ له، ولا يُعَـدّ من كِبـار المَجالِـس، لكوْنِه في أخْريـات البلد، ينتصـب للتدريس فيـه مثل هذا البربـري، البعيد - فـي بادئ الـرأي - عن التكلم، فضـلًا عن هذا الاسْتبْحار في النحو، فما الظن بالمجالس المحتفلة، والمساجد المشهورة التي يَعْتَنِي بها وبمدرسـيها وُلاةُ الأمر، ويعظم فيها الحفـل، ويجتمع إليها أكابر طلبة العلم؟! هذا بلدٌ لا أسُودُ فيه بعِلْمِي، فانكفأ للحين من ذلك الموضع، ولم يحل

(188) ابن الخطيب، الإحاطة، مج 4، ص 274.

(189) ابن الخطيب، الحلل الموشية، ص 19.

بمراكش، ولا حضر بمجلس من مجالس أساتيذها، وعاد إلى بلده: إشبيلية مقضيًّا العجب مما شاهده»[190].

على الرغم من هذا التَّعَرُّبِ العميق، في الوسط البربري، نجد أبا الحسن العشبي، يردُّ على أبي المطرف ابن عميرة المخزومي الأندلسي، قائلًا: «وكيف وأنتَ ريْحانةُ قريش، التَفَّتْ عليكَ بطحاؤها، واقتَفَتْ آثارَكَ فُصَحَاؤُها، وعُرِفَتْ بك طرُقُ البلاغة وأنحاؤُها، وأنا ومَا أنا؟! نسبٌ في البرابر عريق، وسبب من التعليم لا ممتد ولا وثيق، درجْتُ حيثُ جفاءُ الطباع، وجفاء التكلف من الانطباع، والقساوةُ يَلينُ الصخْرُ وما تَلِين، والغباوةُ يَبِينُ الصبح، وما تبين»[191].

على الرغم من هذه اللفتات الواصفة لعجمة البربر، فإن هؤلاء لم يكتفوا بمنازعة العرب «الأندلس» أنسابهم، بل نازعوهم حتى فصاحتهم، متخذين سلطة محيط الجوار الإسباني مرتكز سخريتهم المزدوجة من عقيدة الأندلسيين وزيهم ولغتهم، وهو ما يعني القذف بالمسخ الحضاري، والتخلي عن ثوابت الهوية: دينًا وزيًّا وخلقًا ولغة، وقد تولَّى كِبْرَ هذه النزعة صاحب طرفة الظريف، حين يقول ساخرًا من الأندلسيين، فيبعض الظواهر اللهجية، مثل إبدال القاف كافًا، والإسراف في الإمالة إلى فعيل: «فما يُتَرَجَّى من قوْم تَغَيَّرَتْ أَلْسِنَتُهمْ وأقوالُهم، وتَبَدَّلَتْ سِيرُهمْ وأحْوالُهم، يَرَوْنَ الخطأ صوابًا، والمأثَم ثوابًا....، لا فرْقَ عندهم بين الفلك والفلق، ولا بين الملك والملق، والحبك والحبق، والشرك والشرق، والدرك والدرق، قد رجع سلامهم سليمًا، وكلامهم كليمًا، فقس على ذلك تصب... ومن غريب ما اتفق لي... أني مررت بإمام يصلي بالناس وهو يقرأ ﴿قل أعوذ برب الناس﴾[192]:

قَدْ بَدَّلَ الوَسْواسَ بالوَسْويسِ وكذلكَ الخَنَّاسُ بالخَنِّيسِ

(190) أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، 2 ج، تقديم وتحقيق وتعليق محمد بن شريفة (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1984)، السفر الثامن، ج 1، ص 249.

(191) ابن عبد الملك المراكشي، ص 206 - 207.

(192) القرآن الكريم، «سورة الناس،» الآية 1.

وكـذاكَ بَـدَّلَ آيَـةً فـي آيَـةٍ حَتَّى يُوَسْوِسَ في صُدُورِ النَّيسِ[193]

ربما يكون هذا الإسـراف في الإمالة، مَرَدُّهُ إلى تأثير عرب الشـام الذين كانوا أهم فاتحي الأندلس، والذيـن لا تزال الإمالة - إلى اليـوم - باقية في عقبهم ببلاد الشام.

هكـذا يتجلـى أن المفاضلة بين العـرب والبربـر، وإن انطلقت مـن خلفية عرقية، قد تلونـت بألوان ثقافية وحضاريـة أعمق، مثلت جوهـر الأفضلية، أكثر من موازنات الجينات، وقد كان هذا دائمًا هو المذهب الأندلسي المعتمد.

رابعًا: الهوية الأندلسية بين النسب والأدب

يُعتبـر هذا المبحث - في نظري - خلاصة جـدل الهويات، المتأطر ضمن المفاضـلات ذات الخلفية العرقية في الأدب الأندلسـي، حيـث يرتكز على فن أدبي استحدث هناك، يسمّى: «ما اسـمك يا أخا العرب»، وينبني على دعامتين: السـؤال عن الاسـم، والمناداة بأخوة العرب. وتندمج هاتان الدعامتان، حتى لا تكاد تجد اسـمًا في الأندلس إلا وقـد تعرب، وهو ما يعنـي أن أخوة العرب قد بسطت نفوذها على مختلف الهويات العرقية المتعددة، داخل الفضاء الأندلسي، بل إن نصارى الجـوار، الخارجين عن دائرة الدولة الإسـلامية في الأندلس، قد شـملتهم هذه الظاهـرة، «فكثير منهم كانوا يتخذون أسـماء وكُنـى عربية، أثبتتها الوثائق المحفوظة، مثل عبد الله، والوليد، وربيع وأبي المنذر»[194].

---

(193) بـن شـريفة، «مـن منافـرات العدوتيـن،» ص 37 - 38. وقـد لفتنـي أنـا أن علمـاء اللغة الأندلسـيين قـد ألفـوا أراجيز، في مخـارج الحـروف عمومًا، كمـا فعل ابن عطيـة، ومثـل «الارتضاء في الضاء والظاء» لأبـي حيان الغرناطي، وأرجوزة أخرى «في الظاء والضـاد» أيضًا، لابن مالك، و«الاعتماد فـي نظائر الضاد» لـه أيضًا، انظر: تراث الأندلس: تكشـيف وتقويم، بإشـراف محمد حجـي، 2 ج (الدار البيضاء: مؤسسـة الملك عبد العزيز آل سـعود للدراسات الإسـلامية والعلوم الإنسـانية، 1993)، ج 1: لوائح المؤلفين والمؤلفات، ص 104، فلماذا لم يتعرضوا للحروف التي سخر منها هذا المؤلف؟!

(194) محمود علي مكي، «التسـامح الإسـلامي: الأندلس نموذجًا،» ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ص 64.

ما دام ذلك كذلك، فما بالك بالمستعربين المسيحيين[195]، واليهود[196]، داخل الأندلس؟

هنا يجب لفت الانتباه إلى مفارقة لم يضعها الدارسون في سياقها، وهي أن حرية انتحال الأسماء العربية التي أباحها مسلمو الأندلس للمسيحيين وغيرهم، داخل دولتهم وخارجها، أصبحت محرمة بالإكـراه على أهلها، بعد أن أصبحوا تحت حكم الإسبان المسيحيين[197].

إن تعريب أسـماء النصـارى واليهود، داخل الأندلـس وخارجها، كان إبان الحُكْم الإسلامي اختيارًا فرديًّا، وحرية شخصية، حتى بالنسبة إلى المسلمين إذا أرادوا الاحتفاظ بأسمائهم الإسبانية، مثل «فيره» و«بشكوال» وغيرهما.

إذا كانـت هذه الحرية متاحة داخل الأندلس حتـى للأجانب عقيدة ووطنًا، فإنه يصبح من الغريب في هذا السـياق، حديث القاضي أسـلم بـن عبد العزيز، رواية عن أبيه أنه «سُـمِّي جماعة من موالي الخلفاء بأسـماء العرب، فأنكر ذلك عليهم الأمير عبد الرحمن بن الحكم بفضل أنفته، وأكَّدَ فيه نَهْيَه»[198].

نفـى محمـود علـي مكـي – فـي تعليقـه رقـم 186 علـى هـذه الفقـرة – اختصاص العرب بأي أسماء دون الموالي، مستدلًا بأن استعراض أسماء هؤلاء لا يوحي بوجود فوارق جوهرية بينها وبين أسماء العرب الخُلَّص[199].

---

(195) مكـي، ص 65. تحدث عن: ربيع بن زيد، وُأصبح بن عبـد الله بن نبيل، ومعاوية بن لب، والوليد بن الخيزران.

(196) إبراهيم القادري بوتشيش، «محطات في تاريخ التسامح بين الأديان والشعوب بالأندلس،» ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ص 88 – 89، حيث يذكر: جود بن خياط، وجود بن عباس، وأبو جعفر يوسف بن أحمد بن حسداي.

وانظر: جمعة شيخة، «المجتمع الأندلسي بين التعصب والتسامح من خلال المادة الشعرية،» ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسـلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ص 98 – 99. تتحدث عن شعراء اليهود: نسيم الإسرائيلي، وقسمونة، وإبراهيم بن الفخار، وبسام بن شمعون....إلخ.

(197) ابن حيان، المقتبس (1979)، ج 2، ص 70.

(198) المصدر نفسه (1979)، ج 2، ص 50.

(199) المصدر نفسه (1979)، ج 2، ص 296 – 297.

أمـام هـذه المعطيات «لم يكـن البربـر بعيدين عن هـذا التيـار، خاصة من كانـوا منهم فـي الأندلس، وقد اسـتخدموا وسـائل متنوعـة ومتعـددة، من أجل تحقيق حلم التعريـب، فمن اتخاذ الأسـماء العربية، إلى تبني الأصـول العربية، والتهافت على الولاء، ثم محاولة تَشَرُّبُ العربية من منابعهـا البدوية الحجازية والنجدية، ثم التعمق في دراسـتها....وأغلب سلاسـل النسـب التي نتوفر عليها من خـلال تراجـم العلمـاء، لا نجـد ضمنها الأسـماء المحليـة، إلا فـي فترات متقدمة، ربما تعود إلى فترة دخول الإسـلام إلى شـمال أفريقيا، أو على الأقرب فترة الفتح الإسـلامي للأندلس، فمن خلال عيّنة لأسـماء علماء بربر أندلسيين، مكونة من 142 اسمًا، نجد أن اسم محمد يمثّل 9.16 ٪ (24 اسمًا) واسم عبد اللـه وعبيد الله 7.14 ٪ 21 اسـمًا)، وتمثل الأسـماء الأخرى التـي تبدأ بـعبد 83.21 ٪ (31 اسـمًا) وأحمد 08.14 ٪ (21 اسـمًا).وبالمقابل نجد الأسماء التـي يفتـرض أنها محليـة لا تمثـل إلا 8.2 ٪، وربمـا بينت لنا هـذه الأرقام أن مسـألة التعريب على صعيد الأسماء، حققت نجاحًا واسـعًا، وقد لعب الإسلام أكبـر الأدوار في هذا النجاح، ويتأكـد ذلك من خلال غلبة الأسـماء التي ترتبط بالإسلام»[200].

هكـذا يصبـح انصهار مكونـات المجتمـع الأندلسـي المتعددة، فـي بوتقة التعريب على هذا النحو، مسـوّغًا لأن يكون نداء «ما اسـمك يـا أخا العرب؟»، المرفوع شـعارًا لهذا الفن، مُوَجَّهًا إلى جميع سـكان الأندلس الذين انساقوا مع تيـار التعريب عن بكرة أبيهـم، باعتبار العروبة انتماء ثقافيًـا وحضاريًا، أكثر منها نسبة عرقية.

إلا أن هـذا يمكـن أن يُفَسَّـرَ - أيضًـا - بـأن صَرْخـة: «مـا اسـمك يـا أخا العـرب»، هي إعـلان لغربـة «الفتى العربـي» في منتبـذه القصـي بمحيط أغلب مكوناته أعجمية.

من هنا تكون هذه الصرخة هـي محاولة لتأصيل الكيان العربـي، المُتَحَلِّلِ

(200) حقي، ص 132 - 133.

في هذا المجتمع الذي أصبح شعبًا أندلسيًّا مُعَرَّبًا، تحت ظل الخلافة، وسبق أن أشرنا إلى أن عبد الرحمن الناصر، حارب تمايز الكيانات العرقية التي كانت حقولًا خصبة لموجات الثورات على سلطة الدولة المركزية، حتى نجح هو في القضاء عليها. ويمكن تَلَمُّسُ آثار الإشفاق من ضياع السلالة العربية، في صنيع الحَكَم المُستنصر وريث الناصر نفسه، فنلاحظ أنه لم يكن راضيًا عن تحلل «النسب العربي» في دوامة الشعب الأندلسي، وحتى لو كان مُعَرَّبًا عن بكرة أبيه. إذ كان المستنصر «باحثًا عن الأنساب»، وكان في تعاليقه على الكتب التي يقرأها يُرْجِعُ كلَّ مُؤَلِّفٍ إلى أصله، «وكان قد قيد كثيرًا من أنساب بلده، وكَلَّفَ أهْلَ كلِّ كور الأندلس أنْ يُلْحِقُوا كلَّ عرَبي أخْمِلَ ذِكْرُه قبْل ولايته، وأنْ يُصَحِّحَ نَسَبَهم أهْلُ المعرفة بذلك، ويردَّ كل ذي نسب إلى نسبه، وفرَّجَ ذلك بالعِلم، فتَمَّ له من ذلك ما أراد، ونجَّحَ الله - بكرم قصده - البلاد والعباد»(201).

مع ذلك، فإن ما أنجز من هذا المشروع العروبي، لم يتجاوز - على ما يبدو - بطون الكتب بعيدًا، بحيث يعيد صياغة المجتمع الأندلسي، إلى تمايزاته العرقية القبلية، بدليل أن المعتمد بن عباد في كتابه الذي يستنجد به يوسف بن تاشفين يحلل عوامل ضعف المجتمع الأندلسي، أمام تهديد ألفونسو أمراء الطوائف، مُرْجِعًا ذلك إلى ضعف العصبية القبلية، قائلًا: «إننا نحن العرب، في هذه الأندلس، قد تلفت قبائلنا، وتمَزَّقَ جَمْعُنا، وتغيرت أنسابنا، بقطْعِ المادة عنا من مَعيننا، فصرْنا شُعوبًا لا قبائل، وأشتاتًا لا قرابة ولا عشائر، فقلَّ نَاصرنا، وكَثُرَ شامِتُنا، وتوالى علينا العدو المجرم اللعين إذفنش»(202).

يجدر التنبيه إلى أن هذا التحليل الاجتماعي السياسي الحربي المنبني على مفعول العصبية القبلية، إيجابًا وسلبًا، كان سابقًا بعدة قرون على طرح ابن خلدون في مقدمته التي يرى ضمنها أن تحلل الانتماء القبلي العربي، بدأ بالدول المشرقية، ثم انتقل إلى الأندلس، «ولم يكن لاطراح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمواطن بعد الفتح، حتى عُرفوا بها، وصارت لهم

(201) ابن الأبار، ص 117 - 118.

(202) ابن الخطيب، الحلل الموشية، ص 45 - 46.

علامات على النسب، يتميزون بها عند أمرائهم، ثم وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة، وفقدت ثمرتها من العصبية، فاطِّرِحَتْ، ثم تلاشت القبائل ودثرت، فدثرت العصبية بدثورها»[203]، فاختزلت الأندلس في «سلطان ورعية»[204].

هكذا بمجرد انهيار العصبية العاصمة للأفراد المنتسبين لها، وحين انفرط عقد الدولة الأموية، «لما فسدت عصبيتها من العرب، استولى ملوك الطوائف على أمرها، واقتسموا خطتها، وتنافسوا بينهم، وتوزعوا ممالك الدولة، وانْتَزَى كل واحد منهم على ما كان في ولايته..... وأمِنوا ممن ينقضُ ذلك عليهم أو يغيره، لأن الأندلس ليس بدار عصائب ولا قبائل.... ولم يزالوا في سلطانهم ذلك، حتى أجاز إليهم البحرَ المرابطون، أهل العصبية القوية من لمتونة، فاستبدلوا بهم، وأزالوهم عن مراكزهم، ومحوا آثارهم، ولم يقدروا على مدافعتهم، لفقدان العصبية لديهم»[205].

عندما تضعضعت عصبية لمتونة «المرابطين» أفسحت المجال أيضًا لعصبية المصامدة «الموحدين»، لتتناسخ العصبيات هكذا بين القوة والتلاشي، بحسب رؤية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية هذه. وعلى الرغم من انتساخ العصبية العربية باللمتونية، وانتساخ الأخيرة بالمصمودية....، داخل الأندلس، فإن صرخة: «ما اسمك يا أخا العرب» وجدت في ذلك أرضية خصبة لتطورها إلى فن أدبي قائم بذاته، تفتقت عنه عبقرية الأندلس، مقاومة - بذلك - ذوبان انتمائها العربي، ضمن محيطه العجمي المتنامي.

لعل من المفارقات العجيبة أن يكون رائد هذا الابتكار الجميل هو أحمد بن سيده الذي عاش في عصر الطوائف، في بلاط مجاهد العامري، أهم مُنْبَتَقٍ لأدب النزعة الشعوبية في الأندلس، بحسب ما ألمحنا إليه سابقًا، خلال تناولنا

(203) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 172 - 173.

(204) المصدر نفسه، ص 215.

(205) المصدر نفسه، ص 203.

رسـالة أبي عامر بن غرسـيه والـردود عليها، مع أن ذلـك العَجَب، يتلاشـى إذا عُرف السبب، وهو أن هؤلاء الشعوبيين الأندلسـيين، كان من بينهم سدنة للغة العربية، مثل ابن سيده نفسه، ومتضلعين من آدابها مثل ابن غرسيه أيضًا، وهو ما يفسر أن موضوع أرجوزة ابن سيده - في الأصل - لغوي، «تَخَيَّلَ فيه الناظمُ أنَّ ركْبًا من رجال المشـرق قادهم الاغتراب نحو المغرب، وسـئلوا عن أسمائهم، وآبائهم، وقبائلهم، وإخوانهم، وبلدانهم ومراكبهم، ومعادن قسـيهم وسـهامهم، وما يقتنصون مـن الوحش والطير، ومـا يأكلون منها، وما يهـدون إلى أحبابهم، واسـم حبيبة كل منهم، والبيـت الذي يقال عنـد الإهداء، وما كانت تنشـده هي فـي الجواب، كل ذلـك بألفاظ مبدوءة بنفـس الحرف الـذي تداوله من حروف المعجم، كل رجل منهم في دوره»[206].

حتى لو كان الهدف الأصلي لهذا الفن لغويًا، فإن في ذلك خدمة جُلَّى للهوية العربيـة، إذ اللغة هي جوهرهـا وروحها، إضافة إلى ما يتوسـل به إلـى هذا الهدف اللغوي التعليمي من حيثيات ثقافية وحضارية، تمثّل عناصر مهمة من تركيبة الهوية القومية العربية التي يعادي هؤلاء عرقيتها، ويخدمون ثقافتها، التي شغفتهم حبًّا.

مـع أن هذه الأرجـوزة لا تشـم في أثنائهـا أي رائحـة لمعـاداة العرب ولا السـخرية منهم، بل إنها تمجِّد أصولهـم العرقية وعاداتهـم التقليدية، «وقد حذا حذو ابن سـيده في أرجوزته عدد من الأندلسـيين، وأول مـن «عارضها» - فيما نعلـم - هـو المقرئ اللغـوي أبو محمـد عبـد الرحيم بن عبـد الجبـار التجيبي الشمنتي، المولود في عام 498هـ/ 1105م والمتوفى في عام 590هـ/ 1194م، وجاء بعد هذا الشـيخ الأديب.... ابن حريق (ت 622هـ/ 1225م)..... ويعتبر أبو الحسـن علي بن زنون الإشـبيلي في عهد رشـيد بني عبـد المؤمن (630 - 640هـ/ 1233 - 1242م)، رابع الفرسـان في هذه الحلبـة.... ويبدو أن لابن الأبـار - تلميذ ابـن حريق - إسـهامًا في هذا اللـون.... وإذا كانـت معارضات أرجوزة ابن سـيده هـذه ترجع إلى عصـر الموحديـن، فقد وجدت لهـذا اللون

(206) محمد بن شريفة، دراسة وتحقيق، ابن حريق البلنسي: حياته وآثاره ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1996)، ص 77.

بقايا في عملين أدبيين، من عصر بني مرين، وبني نصر، أولهما: طرفة الظريف في أهل الجزيرة وطريف الذي نشرته، وقررت أنه لعبد العزيز الملزوزي (ت 684هـ/ 1285م) وثانيهما: مقامة حضرة الارتياح المغنية عن الراح لابن أبي حاتم العاملي (ت 815هـ/ 1412م)»[207].

إذا كان محمد بن شريفة قد تولى التأريخ لهذا الفن الأدبي في الأندلس وتونس والمغرب من القرن الخامس الهجري، بدءًا بعصر الطوائف، بالغًا ذروته خلال العصر الموحدي، ومنتهيًا بالعصرين المريني والنصري المتزامنين، فإنَّ دورنا يتحدد في تجاوز التأصيل إلى التأويل، حيث يتجلى أن سؤال الهوية العربية ظل يطرح نفسه بإلحاح في الأندلس، مهما تغير المكان، وتمادى الزمان، وتناسخ السكان، إذ يبدو أن عرب الأندلس، والغرب الإسلامي عمومًا، كانوا يستشعرون الغربة في محيط العجمة، المتبذ مكانًا قصيًا، من المشرق منبع العروبة الذي كان يواصل مدده البشري، عبر أفواج الفاتحين الأولين، وأمواج الراحلين من هناك إلى هنا، ومن هنا إلى هناك.

فحتى ابن سيده – على شعوبيته – يشارك المعتمد بن عباد في إحساسه الآنف الذكر، بانقطاع المدد العربي للأندلس من قبل المشرق، إلا أن ابن سيده يحاول وصل ما انقطع، جاسرًا الهوة بين الأصل والفرع، ولو على مستوى الخيال الأدبي:

فَنَحْنُ ركب منْ رجالِ المَشْرِقِ	أكارِمِ الأَنْفُسِ لُدِّ المَنْطِقِ
مالتْ بنا الأيامُ نحوَ المَغْرِبِ	مهما يُشَرِّقْ كَوْكَبٌ نُغَرِّبِ[208]

إذا كانت النصوص الأندلسية المعارضة لابن سيده، لا تزال في عداد المفقود، فإن النص الموجود: «حضرة الارتياح» يواصل مساهمته في تشييد الجسر الواصل ما انفصل من الهوية العربية الأندلسية، مع تطاول القدم، ومجاورة العجم، فابن أبي حاتم العاملي (815هـ/ 1412م) يشير في مقدمة

(207) بن شريفة، ابن حريق البلنسي، ص 80 – 83 بتصرف.
(208) المصدر نفسه، ص 77.

نصه هـذا، إلى عراقة هذا الفن في الأدب الأندلسـي، مفتتحًا بـأن «ملكًا أعرابي النجار، أعجمي الجار، ولي الملك، ولـم يكـن من بَيْتِه، وانتقلَ عن حَيِّهِ في غير سـبيل مَيْتِه، فاحتلَّ في جوار قوم أعاجم.... وقد كان هذا الملك في شـبابه.... لا يحييه إلا المحيا المليح، ولا يحاوره إلا لسـان قومـه الفصيح، فما هو إلا أنْ حَسَـدَهُ الزمانُ فرَاغَه وراحَتَه، فأفْقدَه أشْـكالَه وسـاحَتَه، وسـمعَ من فِيهِ تسـاقطَ الجُمَان، فابْتـلاهُ بأناسٍ أحْوَجُـوهُ إلى ترجمـان.... وكان يقال: توأمـان ما لهما أمان: ولاية في غير مكانك، ومحاورة بغير لسانك»[209].

بعد تشخيص مأسـاة غربة الانتماء العربي في الأندلس، التي تُسْقِطُ صورة هذا الملك العربي الغريب «الوجه واليد واللسان»، على أغلب ملوك الأندلس، الذين قلما كان واحد منهم بمنجاة من محاورة العجمة هنا أو هناك.

تنتقـل حبكة التشـويق السـردي، إلى البحث عـن حل لهـذه الأزمة، حيث «قـال المتحـدث: فلما طـال على هذا الملـك الأمد، واسـتحوذ عليـه - لفراق المألوف، وثقل التكليف - الكمد، أمر بالتماس من في مملكته من وفد العرب، فامتثل ما به أمر»[210].

إن اسـتقبال وافـد العرب هـو ترياق معضلـة الهويـة العربيـة المأزومة في أندلسها المحشورة بين الكفر والبحر، فما كاد صوت الوفد العربي يقدم نفسه:

نَـحْـنُ قَـوْمٌ مِـنَ الـعَـرَبْ مُـنْـتَـهَـى مَـنْ لَـهُ أَدَبْ
فَرَّقَتْـنَـا بِـلادُنَـا واجْـتَـمَـعْـنَـا عَـلَـى طَـلَـبْ
قَـدْ حَـذَوْنَـا حُـرُوفَـنَـا بِـحُـرُوفٍ مِـنَ الأَدَبْ[211]

حتى تنفس الملك المغتـرب الصعـداء، وصاح بالقـوم: «للـه دَرُّكم، فما أنفسَ دُرَّكُم، لقد أدركتمْ فيَّ مَواردَ لمْ يُفارقْنِي العَطشُ منذ فارَقْتُها، ولا وَجَدْتُ

(209) ابـن أبـي حاتـم المالقـي، «حضـرة الارتيـاح المغنيـة عـن الـراح،» تقديم وتحقيـق علي الصويعي، مجلة المناهل، العدد 51 [د. ت.]، ص 265 - 266.

(210) المصدر نفسه، ص 266.

(211) المصدر نفسه، ص 266.

نشـرَها منذ فَقَدْتُهـا، فمَنِ القوْمُ؟ هاتـوا من التعريف ما هو رشـاد الضال، وفطر الصائـم»[212]. وكَمْ هو صعب: ضـلالُ المَرْءِ عن أصله، وكم هـو مُمِضٌّ صَوْمُه عن هويته !!

ما دامت الرحلة بين المشـرق والأندلس، قد تحـول مدها إلى جزر - بعدما أصبحت الطرق غير سـالكة، بفعل تفشـي الفوضى في ممالـك أفريقيا والأندلس والمغـرب الأقصـى - فقـد صـارت الرحلـة الخياليـة الأدبيـة - وحدهـا - هـي المتاحـة، فانبـرى الأدباء الأندلسـيون في تشـييد وطنهـم الكبير المسـتحيل من الكلمـات، ونحـت هويتهـم المهـزوزة بحـروف الأبجديـة العربية، عبر نسـب الأدبيات، تعويضًا عن نسـب الأعراق والجينات الذي أصبح مغشوشًـا في بنك الدماء المتفاعلة الهُجْنَة في الأندلس، وهنا يقول شيخ الوفد العربي:

«أيها الملك - علا كعْبُكَ، وغلبَ عِداكَ صَحْبُكَ - نحنُ فِتيةُ العَجَب، ليس منا إلا من نجـب..... فمن عجيب أمرنا أننا اجتمعنا فـي ثلاث: العرب، والأدب، والطلـب. وافترقنا في ثلاث: البلاد، والحِرف، والنسـب، وأعجب من ذلك أننا اقتسمنا حروف التَّهَجِّي بَدَدًا، إذ نحنُ مِثْلها عَدَدًا، فاختص كل واحد منا، بواحد منهـا، ومن طلـب معرفتنا فليبحث عنهـا، فمتى أضحى إلى حرف أمتع سـمعه. وأخذه من صاحبه بأمور تسـعه: اسمه، واسـم أبيه، واسـم جاريته، واسم أبيها، وقبيلها الذي تفخر بـه، وحرفته وبلده، ومثله الذي اسـتنبطه من حكمة أدبه، ثم ينشـد أربعة أبيات في النسـيب، يُصَرِّح في رابعها باسـم الحبيب، وبهذا تكتمل جهات التعريف عشرًا، وينشر مطوي الأنس نشرًا»[213].

بهذا تقـدم المقامة منهجيتهـا عبر التعريـف بالهوية العربية المنشـودة، من خلال لعبة الحروف والأسـماء والأنسـاب والأخلاق، والأذواق، بحيث تصبح حروف الأبجدية العربية هي الشـفرة الوراثية التي لا تكشـف أسرار حروفها إلا لأمثال هؤلاء الأندلسيين المتعطشين لإشـباع نهم الانتماء العربي، وتحقيقه في الأدب، وحتى إن تعذر في النسب.

---

(212) المالقي، ص 266.

(213) المصدر نفسه، ص 166.

إذا كانـت بنيـة هذا الفـن الأدبي الأندلسـي القائمـة على حـروف المعجم العربـي، تتيـح لأبطـال كل عمل تعاطـي كثير مـن الأسـماء العربية، بعـدد هذه الحـروف، وتتيح لهم - أيضًا - وفق عدد حروف العربية، الانتماء إلى 28 قبيلة مـن قبائل العرب الأقحـاح، فإن هذه الأبجديـة تبقى هي «أبو الجـد» الحقيقي، الجامع مكونات المجتمع الأندلسـي المختلفة، عربًا ومتعربين، حيث لا نسـب يوحدهم أكثر من عشق الأدب العربي إبداعًا وتلقيًا.

يلاحَظ أن تغليب الانتمـاء إلى الأدب على الانتماء إلى النسـب، قد ظهر في الأندلس مبكرًا، خصوصًا في فترة الطوائف التي واكبها حراك ثقافي وأدبي، جعـل التفاعـل بين الأدباء يسـتدعي إحساسـهم بالانتمـاء الجماعـي إلى طبقة متميزة داخل نسيج المجتمع، مع ما يكتنف ذلك من جو تنافسي على امتيازات البلاطات الطائفية، وما يقتضيه ذلك أيضًا من ضرورة الاعتصام ما أمكن بحبل الأدب، باعتبـاره حرمـة وذمة، يجـب أن تُرْعَـى، مهما اختلف النسـب، ومهما احتدمت المنافسـة، وحتى الخصومة بيـن الأدباء، فأبو الأصبغ عبـد العزيز بن محمد بن أرقم النميري الوادي آشـي يردُّ على أحمد بن سـيده في نقده له «إن الخلة، وشـرط الأخـوة والمروءة، أن يناضـل بظهر الغيـب، ويجامل ويناصب دون الباطل ويجادل، بحكم الأدب الذي هو أمس رحم، وأوكد نسب»[214].

من هنـا أخذ ابن شـهيد علـى مجاهد العامـري، بعدمـا أصبح أميـر دانية، تنكره لعلاقتهما أيام الدراسة والشباب، أيام: «تخلينا عن الأنساب، وانتسبنا إلى الآداب»[215].

يبـدو أن حرمة الطلـب والأدب كانت مـن أهم مَـوَاتِّ الشـعراء والأدباء، بعضهـم لبعض، خلال هـذه الفترة، فابن زيـدون يذكّر أحد أصدقائـه بما بينهما «من ذمـام الطلب وحرمة الـود والأدب»[216] معتبرًا فـي مخاطبته لأبي عامر بن

(214) ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 247.

(215) المصدر نفسه، ج 1، ص 142.

(216) المصدر نفسه، ج 1، ص 145.

مسلمة بإشبيلية أن مودته لم يستدعها أحد بمثل أسبابه التي يُدْلِي بها، «من تداني الجدار، وتصافي السلف، والانتماء إلى أسرة الأدب»[217].

أجل إنها أسرة الأدب التي يجب - بحسب أبي بكر بن قزمان - أن يتعايش الأدباء في كنفها بسلام وتلاحم: «فكفى بالمثل المضروب، بفرحة الأديب بالأديب، وقولهم: الأدب بين أهله نسب»[218]، ولهذا كان ابن بسام، والقاسم محمد بن عبد الله بن الجد (515هـ/ 1121م) بينهما: «من ذمام الأدب، والتزام الطلب، سبب ونسب»[219].

إذا كان الأندلسيون يعتبرون آصرة الأدب بهذه الدرجة، وحتى لو اختلف النسب، فما بالك إذا اجتمعا معًا، فابن عبدون يخاطب أبا القاسم بن الجد: «فأنا أخطب إلى عمادي - أدام الله عزته - مودته عقيلة، واجعلُ رَحِمَيْ: الأدب والنسب وسيلة»[220].

فيجيبه ابن الجد، معقبًا بالقبول: « لا سيما وقد جمعتنا عناصر، وضمتنا من شيم الأدب والنسب أواصر»[221].

في ضوء هذه الرؤية، يشفع أبو عامر محمد بن التاكرني، وزير المنصور بن أبي عامر الأصغر في بلنسية، عند أحمد بن عباس الكاتب القرطبي (427هـ/ 1036م)، لمن «جمع إلى ذمام النسب، ذمام الأدب»[222].

يتبدَّى من خلال هذه الشذرات التي أثثنا بها تضاعيف هذا المبحث، أن فن «ما اسمك يا أخا العرب» قد وُجد في الأندلس استلهامًا لذهنية متجذرة في الرؤية الأندلسية، تعتبر العروبة انتماء وجدانيًا حضاريًا، والأدب نسبًا. وإذا كانت

---

(217) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 149.
(218) المصدر نفسه، ج 2، ص 266.
(219) المصدر نفسه، ج 2، ص 196.
(220) المصدر نفسه، ج 2، ص 294.
(221) المصدر نفسه، ج 2، ص 295.
(222) المصدر نفسه، ج 1، ص 416.

طرفة الظريف قد أدرجها محمد بن شريفة ضمن «ما اسمك يا أخا العرب»، فإن هناك مميزات قد شذت فيها عن ضوابط هذا الفن مضمونًا وشكلًا، حيث اتسمت - في مضمونها - بالروح السلبية الساخرة من انتماء الأندلسيين إلى العرب، خلافًا لسوابقها ولواحقها، كما اقتصرت على عشرة أشخاص ينتمون إلى عشرة بطون عربية ويمتهنون عشر مهن مختلفة.

من هنا كان بناء مقطوعاتهم الشعرية العشر قائمًا - من حيث الشكل - على قواف، يحدد رويها اسم القبيلة أكثر من حرف الهجاء، لأن الكاتب لم يلتزم بمجموع حروف الألف باء العربية، إضافة إلى أنه - إمعانًا في تجريد العرب من أسرار البلاغة - جعل نفسه هوالمتكلم باسمهم، لأن المقام ليس مقام فخر بالانتماء العربي، يسمح فيه لكل من يمثل حرفًا وقبيلًا بأن يحوّل جميع حروف «الهجاء» إلى حروف مديح، كما درجت على ذلك نماذج هذا الفن في التراث الأندلسي، بل إن المقام مقام هجو، أعطى للحروف العشرة التي بنى عليها مقطوعاته صفة الهجاء حقيقة وحكمًا.

زد على ذلك أن طرفة الظريف لم تتمَحَّضْ لـ «ما اسمك يا أخا العرب»، بل تطرقت إلى حيثيات أخرى، كلها هجاء مُرٌّ للجزيرة الخضراء، وطريف، سكانًا ومناخًا وتضاريس وعادات وتقاليد وأزياء وعقائد ولهجات.... فقلَبَتْ هذه «الطرفة» على أهل الأندلس لُعْبَةَ الأنساب والأسماء والحروف، مُمْعِنة في تخريب هويتهم العربية، إذ اتَّبَعَتْ استراتيجية مَدْح سَلف القبائل العشر لأبطال المَقامة، وذم خلفهم، كما غشت الأسماء، فاختارت لهم أقبحها، وأقربها للعجمة، سخرية من عروبة ذويها، مثل: شندة من كندة، وبهْير من حمير، وقنانة من كنانة، وبدار من نزار، وزرَّطيْ من طيْ[223]. ثم أعجمت - عندهم - فصاحة الحروف العربية، وأبهمت رنينها على ألسنتهم وشفاههم، إذ لا يُمَيِّزُون بين القاف والكاف، و«لا فرق عندهم بين الفلك والفلق...»[224]، كما أنهم أفرطوا

(223) بن شريفة، «من منافرات العدوتين،» ص 26.
(224) المصدر نفسه، ص 37.

في الإمالة، حتى «رجع سلامهم سليمًا، وكلامهم كليمًا، فقس على ذلك تصب، فإنه على ذلك المنهج نصب»[225].

كأن صاحب طرفة الظريف يريد أن يقلب مسلمة أدباء الأندلس، القائلة بعروبة بر عدوتهم، وبربربة العدوة المغربية، ليجعل الأندلسيين مستعجمين، والبربر مستعربين، إلا أنه لم ينتبه إلى أن هذه المعادلة - وحتى لو صحت - يبقى الفخر فيها للأندلس، لأن أبناءها هم حملة التعريب إلى العدوة الأخرى، وإذا نوزعت الأندلس في ذلك، فإن الفضل في هذا يبقى للعرب الذين بصموا جميع عناصر مجتمعي العدوتين بطابع العروبة، وهو ما يحكم لهم برجحان كفتهم في ميزان المفاضلة بالقسط في هذا الميدان.

خلاصة هذا الفصل - بمباحثه الأربعة - أنه قد أثرى الخطاب العرقي بمصطلحات، كنا نظن أن بعضها مستحدثات عصرية، مثل: «القومية»[226] و«الجنسية»[227] و«العروبية»[228]، ولعلنا أول من تنبه إلى خضرمة هذه التسميات، إضافة إلى وحدات هذا المعجم الإثني المألوفة، من شعوبية[229] وعصبية[230] وحمية[231] وعجمية[232] وكسروية[233].

---

(225) بن شريفة، «من منافرات العدوتين،» ص 38.

(226) انظر: عيسى، رسائل، رسالة ابن مسعدة: «وشمخ بقوميته،» ص 156 - 157.

(227) انظر: كتاب التبيان، ص 60 : (فخصهم لجنسيتهم)، ثم تكررت «الجنسية» فيه أيضًا، ص 63 - 70.

(228) ابن الأبار، ص 237 (آل طاهر كانوا يفخرون بالعروبية).

(229) انظر: عيسى، رسائل، ص 130: « شعوبي هذه الجزيرة»، وانظر (ص 175).

(230) المصدر نفسه، ص 195.

(231) المصدر نفسه، ص 157.

(232) المصدر نفسه، ص 193.

(233) المصدر نفسه، ص 156.

الفصل الحادي عشر

الأديان: حوار سابق للأوان

«النِّكَايَةُ في العَدُوِّ بالبُرْهَان واللسان،
أوْقَعُ من نِكَايَة السَّيْفِ والسِّنان
«القرطبي»[1]

تروج في هذا العصر مسكوكات إعلامية، تُتَعَاطَى بشكل مكثف، مثل: «حوار الحضارات» المرجوع بصدامها، ومثل «حوار الأديان» الذي يكتنفه شجارها، بصورة مستمرة، إضافة إلى «تحالف الحضارات» المغشوش بسعيها الدؤوب إلى التفكك والانهيار، بفعل هيمنة المصالح الإقليمية على المصالح العالمية، وتغلب سلطان الآلة الرعناء على منطق العقل والحكمة.

على الرغم من الحداثة المزعومة لهذه المصطلحات، فإنها عرفت تجلياتها عبر الحضارات عمومًا، والحضارة الإسلامية خصوصًا، والأندلسية بصورة أخص.

نحن هنا نضع «المفاضلات في الأدب الأندلسي» داخل إطارها الديني،

---

(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: دار التراث العربي، [د. ت.])، ص 5.

إذ كانت الديانات منذ الأزل قائمة على المفاضلة، من حيث تناسخها، خلفًا لسلف، ومن حيث اختيارات منتحليها، إذ لا يعتنق أحد ملة ولا نحلة إلا وهو يراها الأفضل والأكمل، ويعتقدها الصراط الأقوم، المفضي - في نظره - إلى شاطئ النجاة، هذا بغضّ النظر - طبعًا - عن توفيقه في اختياره، أو عدم توفيقه، لأن ذلك ، في النهاية، شأن إلهي بحت، لا يعطاه إلا من أخذت العناية الربانية بيده، وسددت خطاه إلى محجة الخلاص البيضاء، «فما من نحلة ولا ملة إلا وهي تزعم أن نفوسها نيرة بما تعلمه، منشرحة بما تعتقده»[2].

مهما يكن، فإن الأندلسي، كما فاضَلَ بين الآداب وأطرها المكانية والزمانية والإنسانية، فاضل أيضًا بين الديانات الثلاث الكبرى التي كانت تتعايش وتتناوش داخل الأندلس، كوجه آخر للتعدد العرقي والثقافي الذي ميز السكان هناك.

بما أن الإسلام كان الدين المهيمن ثمانية قرون في هذه الجزيرة، فإنه لم يلغ المسيحية ولا اليهودية، بل أحسن معهما الحوار والجوار، حيث تَبَدَّى أنْ لا دين اتسم بمثل ما تميز به الإسلام من حسن المعاملة مع الديانات الأخرى التي يَعْتَبِرُ الإيمان برُسُلِها وكُتُبِها - على الرغم من نَسْخِهِ إياها - من شروط الإيمان بالملة المحمدية السمحاء.

تتجلى أفضلية الإسلام، في هذا الصدد، حتى على مستوى تسميات الآخر، فهو يدعو اليهود والنصارى «أهل الكتاب» احتفاظًا لهم بالأصل، على الرغم من تأكيده ما أحدثته أيديهم في كتبهم من تحريف، وفق أهوائهم المتقلبة عبر الزمان والمكان، وعلى الرغم من نسخه لشرائعهم، باعتباره دينًا خاتمًا أبديًا للإنسانية جمعاء. كما أتاح لهم حرية المعتقد، فإن لم يقتنعوا بالإسلام الذي هو الدين الحق عند الله، فإن لهم حق العيش في كنفه، إذا أرادوا، تحت اسمين متشبعين بالحمولة الحقوقية: المعاهدون وأهل الذمة، الموحيان بإلزام المسلمين والتزامهم بالوفاء بالعهد والذمة لهؤلاء مهما بقوا على «كفرهم»..

(2) انظر: رسالة الباجي - نيابة عن المقتدر بن هود ردًا على راهب فرنسا.

فمن اعتنقوا الإسلام واعتقدوه، سماهم الأندلسيون «المسالمة».. ومن تشبعوا بالثقافة العربية، واحتفظوا بعقيدتهم سموهم: «المستعربين».

هذا التعريب له أهميته هنا، لأن مدونة المفاضلات بين هذه الأديان، كانت - غالبًا - بالعربية الفصحى، وفي ذلك انتصار للثقافة العربية الإسلامية، واعتراف ضمني من قِبل المتثاقفين معها - من أهل الملل الأخرى - بفضلها، وهيمنتها الاختيارية لا الإجبارية. مهما يكن، فإن تسميات الإسلام للآخر، غير المسلم، المتعايش معه كانت مناقضة تمامًا لمصطلح «الأميين» الذي يطلقه اليهود على غيرهم، وكذلك مصطلحات: «الدجن» أو «المدجن» أو «المورو» ذات الحمولة القدحية المهينة والمذلة التي وُصِمَ بها المسلمون تحت الحكم المسيحي، حينما تزعزعت هيمنة الإسلام، وأخذ النصارى يستردون مدن الأندلس، شيئًا فشيئًا، حتى آل الأمر إلى أقصى درجات مصادرة الحريات، بقيام «ديوان محاكم التفتيش» في خبايا النيات والضمائر، انتهاء بالتنصير القسري والإبادة والطرد الجماعي، إضافة إلى التفاني في مسخ كل مقومات الهوية الإسلامية ومصادرتها، عقيدة وطقوسًا ومظهرًا ومأكلًا ومشربًا وأسماء وألقابًا... هذا مع أن المسلم الأندلسي، حتى - ولو تنصّر- كان يحاول فلسفة ردّته برؤية شمولية للأديان، أرحب أفقًا، تنظر إلى المؤتلف بينها أكثر من المختلف. فالفقيه أبو القاسم بن الحناط، حين أظهر التنصّر - بعد خمسين عامًا من الإسلام - عند سقوط طليطلة (478هـ/ 1085م) قال:

تلوَّنَ كالحِرْباءِ حينَ تَلَون وأبْصَرَ دُنْياهُ بمِلْءِ جُفونِهِ
وكلٌ إلى الرحمن يُومِي بوَجْهِه ويَذْكُرُه في جَهْرِه ويَقِينِهِ
ولو أنَّ دِينًا كانَ نَفْيًا لِخَالِقِي لما كُنْتُ يوْمًا داخِلًا في فُنُونِهِ[3]

وأصر، حين شكك بعضهم في عقلانية حرباءته العقدية، على أنه ما فعل ذلك إلا بعدما كمل عقله[4].

---

(3) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق سالم مصطفى البدري، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 2، ص 19.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 19.

على الرغم من تَبَحُّرِ علماء الأندلس في علوم الأديان الثلاثة، وتضلعهم من لغاتها، فإنهم - بعد انحسار الإسلام عن مدنهم، أمام زحف الاسترداد المسيحي، لم يتهاووا عقديًا، كما فعل أبو القاسم، وإنما واصلوا رسالتهم بمحافظة وانفتاح في الوقت ذاته. فهذا محمد بن أحمد الرقوطي المرسي كان موسوعيًا، «آية الله في المعرفة بالألسن، يقرئ الأمم بألسنتهم فنونهم التي يرغبون في تعلمها»[5]. فعلى الرغم من احتفاظه بإسلامه - خلافًا لسلفه - «عرفَ طاغيةُ الرُّوم حَقَّه، لمَّا تَغَلَّبَ على مُرسية، فبنى له مدرسة يعلم فيها المسلمين والنصارى واليهود، وقدْ أغراه ملك الروم فلم يَسَعْهُ ذلك، وكان الطلبة يغْشون منزله، فيتعلمون عليه الطب والتعاليم وغيرها، إذ كان لا يجارى في ذلك، قوي العارضة متضلعًا بالجدل. ولعل أوسع نظرة إلى الأديان - في الأندلس - هي تلك التي سَجَّلَها ابن عربي الحاتمي (638هـ/ 1241م) الذي اتَّسَعَ قلبُه الصوفيُّ لكلِّ صورة دينية:

لقد صار قلبي قابلًا كل صورة ... فمَرْعى لغزلان، وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ..وكعبةُ طائفٍ ... وألواحُ توراةٍ ومصْحَفُ قُرآنِ
أدِينُ بِدِينِ الحُبِّ أنّى تَوَجَّهَتْ ... ركائبُه فالحُبُّ دِينِي وإيمَانِي[6]

غير بعيد عن مفاضلات الأديان تندرج المفاضلة بين الأنبياء الذين هم صفوة الخلق، ولكنَّ للصفوةِ صفوةً، فعلى الرغم من أن المسلمين يتميزون بأنهم يؤمنون بجميع الأنبياء، فإنهم فاضلوا بينهم، وخصوصًا في الأندلس موضوع دراستنا[7]. كما فاضلوا بين الأنبياء والملائكة[8]، إذ «قال أهل الحق:

---

(5) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان، 4 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973)، مج 3، ص 68.

(6) محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، ط 3 (بيروت: دار صادر، 2003)، ص 43 - 44.

(7) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، 5 ج (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ج 4، ص 201 - 202 و207؛ ابن بسام الشنتريني، ج 3، ص 179، وأبو العباس أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي (الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د. ت.])، ج 4، ص 330.

(8) ابن حزم، الفصل، ج 4، ص 202.

إن الملائكة أفضل من كل خلق خلقه الله تعالى، ثم بعدهم الرسل من النبيين عليهم السلام، ثم بعدهم الأنبياء غير الرسل عليهم السلام، ثم أصحاب رسول الله عليهم صلوات الله أجمعين»[9].

كذلك فاضلوا بين الملائكة أنفسهم[10] وبين الصحابة[11]، وناقشوا حق الإمامة بين الفاضل والمفضول[12] وحتى القرآن، على الرغم من أنه كله منزل من الله تعالى، فإن حتمية التفاضل طاولته، إذ يقول أبو عبد الله بن الأبار القضاعي:

وإنَّ كتابَ الله يَفْضُلُ كُلُّهُ وقدْ فَضَّلْتُهُ بيْنَهَا سُورَةَ الحَمْدِ[13]

كما أثاروا غبار المفاضل حول القضايا الدينية أيضًا، مثل: الهيللة والحمدلة، وفي هذا السياق ألّف ابن العربي المعافري كتابًا بعنوان **تفصيل التفضيل بين التحميد والتهليل**[14]. كذلك «غَلَّبَ أبو الوليد بن رشد الهيللة، وأبَى أبو محمد إلا الحمد لله»[15].

انحاز الشاعر ميمون الهواري (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) إلى أبي محمد بن أبي جعفر المرسي (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، بينما انحاز أبو جعفر: أحمد بن مسلمة ابن وضاح (ت حوالى 530هـ/ 1136م)، إلى ابن رشد، فتبادلا في ذلك قطعتين شعريتين[16]. زد على ذلك أنهم تجاوزوا ثنائية الخير والشر التي لا مجال

---

(9) ابن حزم، **الفصل**، ج 5، ص 126.
(10) المصدر نفسه، ج 4، ص 202.
(11) المصدر نفسه، ج 4، ص 202.
(12) المصدر نفسه، ج 5، ص 12.
(13) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر بن الأبار، **الحلة السيراء: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة**، وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 315.
(14) المقري، **أزهار الرياض**، ج 3، ص 94 - 95.
(15) المصدر نفسه، ج 3، ص 94 - 95.
(16) المصدر نفسه، ص 47.

للتفاضـل بيـن طرفيها، إلـى المفاضلة بين خير الخير وشـر الشـر، حيث أجاب إبراهيم بن محمد بن باز (ت 273هـ/ 886م) على هذه الإشـكالية بأنهما على التوالي: الصبر والخمر[17].

لـم تبق ثنائيـة الغنى والفقر بمنـأى عن هـذا المنزع الأندلسـي، حيث كان أبـو البركـات بـن الحـاج البلفيقـي (ت 774هـ/ 1376م) «يميـل إلـى القـول بتفضيل الغنـى على الفقر»[18] بينمـا كان أحمد بن مغيـث الصدفي – أبو جعفر (ت 459هـ/ 1067م) – «يفضل الفقر على الغنى»[19].

في ضوء هذا لا غرابة – بعد المفاضلة بين الإسـلام والمسـيحية من جهة، والإسـلام واليهودية من جهة أخرى – أنْ يُفرِدَ الأندلسيون مساحتين للمفاضلة داخل الإسلام نفسه بين المذاهب توحدًا وتعددًا، وبين العلوم تفاضلًا وتكاملًا، وذلك وفق المباحث الأربعة التالية:

أولًا: الإسلام والمسيحية: تعايش وتناوش

كانت تواكب التركيبة العرقية واللغوية والثقافية، لمجتمع الأندلس، تعددية عقدية، أفـرزت – بدورها – إطارًا للمفاضلات، لـ «أن أصحاب كل دين كانوا ببواعث شـتى لعل باعث التدافـع، أن يكون أهمها، لا يألون جهـدًا في الحفاظ على لونـه المتميز في النسـيج الفسيفسـائي فـي المجتمع، بل كانـوا في الوقت نفسه – بأسلوب أو بآخر – على توسيع رِقْعته، داخل ذلك النسيج»[20].

(17) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2، المكتبة الأندلسـية؛ 11 – 13 (القاهـرة: دار الكتـاب المصـري؛ بيـروت: دار الكتـاب اللبنانـي، 1989)، ج 1، ص 62.

(18) ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 125.

(19) أفضل الرسل محمد صلى الله عليه وسلم. المصدر نفسه، ج 1، ص 126–132.

(20) حسـن الوراكلـي، «فضـاء التواصل الحضـاري بين المسـلمين وأهـل الذمة في آثـار فقهاء الأندلـس» ورقة قدمـت إلى: الحضارة الإسـلامية فـي الأندلس ومظاهر التسـامح، تقديم محمـد مفتاح؛ تنسـيق عبـد الواحد أكميـر (الرباط: منشـورات مركز دراسـات الأندلس وحـوار الحضـارات، 2003)، ص 468.

هنـا، سـنقف علـى سـجال الإسـلام والنصرانيـة، فـي الجزيـرة الإيبيرية، تعايشًـا وتناوشًا، حوارًا وشـجارًا، جدالًا ونضالًا، عبر إطار زماني، امتد أكثرمن ثمانيـة قرون، «مَـرَّتْ بطوريْـن في تاريخهـا، من حيث التسـامح وقبـول التعدد الديني: القـرون الأربعـة الأولى وكانـت تعد نموذجًـا لهذه الروح، ثـم القرون الأربعـة التالية، وهنا انقلـب الأمر فأصبـح الوضع فيهايمثّـل التعصب في أعتى مظاهره»[21].

مـا دام هذا المقتبس يحمل – فـي طياته – مفاضلة بيـن طورين، فإن ذلك يقتضي توضيح حظي الإسـلام والمسـيحية في هذه القسـمة، إذ كانـت القرون الأولـى الزاهيـة هي فتـرة هيمنـة الحكم الإسـلامي فـي الأندلس، بينمـا كانت القـرون الأخيرة المظلمة هي فترة الاسـترداد والتغول النصرانـي؛ «فقد أظهرت التجربة الإسـلامية في الأندلس – عبر التسامح الديني في شتى مظاهره – مدى التعايش الذي يتيحه الإسلام، مع غيره من سائر الديانات والملل والنحل عامة، بعقـل وعلم، وبواقعية وتـوازن واعتدال، دون إلزام أو إكراه، ودون خشـية على العقيدة من التحرر الفكري، مهما يكن تجرؤه، وإطلاق العنان لنفسـه بعيدًا عن الاكتفاء بأعمال النقل والتقليد، فضلًا عن التحجر والتعصب..

بفضل هذا التسامح، وما أنتج من تلاقح عرقي، وتواصل ثقافي وحضاري، برزت طاقات للإبداع، خَلَّفَتْ تراثًا عربيًّا إسلاميًّا متميزًا، طبع أوروبا والإنسانية عامة...هذا بخلاف ما كانت تنهجه ديانات أخرى انغلقت على نفسها، وحَرَّمَتْ كل تفكيـر، لا يسـتجيب لسـلطان رقابتها الصـارم، فـي توقيف لحركـة العقل، وبـث روح الكراهيـة، وهـو وضـع لا يمكـن إبـرازه، أو بالأحـرى الزيـادة فـي إبرازه، إلا بالمقارنة مع معاملة النصارى للمسـلمين، وحتـى اليهود، بعد عملية الاسترداد»[22].

---

(21) محمود علي مكي، «التسـامح الإسـلامي: الأندلـس نموذجًا،» ورقة قدمـت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلـس ومظاهر التسامح، ص 71.

(22) عباس الجراري، «التسـامح الديني وأثره في حضارة الأندلس،» ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ص 71 – 77.

هـذه المفاضلة الدينيـة، بين الملتيـن، في إطارهـا الزماني، تسـتبطن أيضًا فضاءها المكاني، عبر جدلية الفتح في موسـم هجرته من الجنوب إلى الشمال، والاسـترداد فـي موسـم هجرتـه المعاكسـة مـن الشـمال إلـى الجنـوب، فكان المنحنـى الأول يمثّل القرون الفاضلة، والمنحنى الثاني يجسـد القرون البائسـة الأخيـرة، حيث تعتبـر نهاية القـرن الخامس، منذ سـقوط طليطلة بداية انحسـار الظل الوارف للدولة الإسـلامية في الأندلس، شـيئًا فشـيئًا، وقد اكتنفت تناوب النفوذين الإسلامي والمسيحي على الشـعب الأندلسي روح المفاضلة السائدة، حتـى علـى مسـتوى القِمَّتَيْن، حيـث وجدنا ملك النصـارى الإسـبان أردون بن أذفـوش - إبان عزة الإسـلام - حين أصر على القـدوم إلى الحَكَم المسـتنصر من دون إذن مسـبق، خوفًا من غزوه، مرُّوا به يوم استقباله إزاء قبر عبد الرحمن الناصـر، « فخلع قلنسـوته، وخضع نحو مكـان القبر ودعا، ثم رد قلنسـوته إلى رأسه، وقد حَفَّتْهُ جماعة من وجوه نصارى الذمة بالأندلس، يؤنسونه ويبصرونه، فيهـم وليد بن جيرون قاضي النصـارى بقرطبة، وعبيد بن قاسـم مطران طليطلة وغيرهما، وصلبوا على وجوههم»[23].

كمـا أن المنصـور بن أبـي عامر لما غـزا مدينة شـنت ياقـب (Santiago)، وكانت كنيستها عندهم بمنزلة الكعبة عندنا، حين وصل مدينة غليسية (Galicia) «وافـاه عـدد عظيم مـن القوامِس المتمسـكين بالطاعة فـي رجالهـم، وعلى أتم احتفالهم، فصاروا في عسكر المسلمين»[24].

هنا يتجلى مدى احترام ملوك النصارى الإسـبان يومها لنظرائهم المسلمين فـي الأندلس، ومدى ولاء القساوسـة داخل الدولة الأندلسـية، وحتى خارجها، لسـلطة الإسـلام التـي كانت توفـر لهم - مـن الأمان والعـدل والحريـات - ما جعلهم يؤثرونها على سلاطين النصارى.

فـي الطـرف الآخـر للمعادلـة، كـان يوجـد أيضًـا نصـارى داخـل الدولـة

(23) المقري، أزهار الرياض، ج 2، ص 289.
(24) المصدر نفسه، ص 127.

الإسـلامية يمثّلون طابورًا خامسًـا لملـوك الإسـبان، إذ ضبط المنصـور بن أبي عامر بعضهم يتجسسـون داخل قصـره، على الرغم من هيبته وقـوة نفوذه[25]، فما بالـك بعهد الطوائف الذي أصبح فيه ملك الإسـبان ابن رذمير يطـوف - غازيًا - فـي عام واحـد (519هـ/ 1125م) علـى كثير من مـدن الأندلـس، متغلغلًا في أعماقها، عبر جميع جهاتها، مسـتهينًا بملوكها، بعدما توالـت عليه من معاهدي نصارى غرناطة - مثلًا - «كتبهم، وتوالت رسلهم، ملحة في الاستعداد، مطمعة بدخول غرناطة.. ووجهوا إليه سِفْرًا يشتمل على اثني عشر ألفًا من أسماء أنجاد مقاتلتهم...»[26]. فحين كان ينازل بلنسية، في مشرق الأندلس... خان مسيحيوها ذمة الإسـلام، فوصل إليه «عدد وافر من النصارى المعاهدين، يكثرون سـواده، ويدلُّونَه على الطريق، وينبهونه على المراشد التي تضر المسلمين وتنفعه»[27].

هكـذا «كانت طوائـف الروم، مدة ملـوك الطوائف بأفقنا، قـد كلب داؤهم بكل إقليم، فلاطفوهم بالاحتيال، واستنزلوهم بالأموال، فلم يزل دأبهم الإذعان والانقيـاد، ودأب النصـارى التسـلط والعناد، حتى اسْـتَصْفَوْا الطريـف والتلاد، وأتـى على الظاهـر والباطن النفاد، بما كانـوا ضربوا على أنفسـهم من الضريبة، إلى ما يتبعها من هديات ونفقات»[28].

بهذا تكـون الجزية قد انقلبت عملتهـا، فأصبح ملوك المسـلمين يقدمونها لملوك النصارى، عن يد وهم صاغرون، حتى لم نعد نعرف حقيقة من هو «أمير الملتين» الذي صار ينتحله لقبًا ملكُ إسبانيا الإذفونش بن شانجه[29]، في الوقت الذي يردُّ عليه المعتمد بن عباد بأن ملوك المسلمين أولى بهذا اللقب[30].

(25) المقري، أزهار الرياض، ج 5، ص 23.

(26) لسـان الدين محمد بن عبـد الله بن الخطيب، الحلل الموشـية في ذكر الأخبار المراكشـية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979)، ص 91.

(27) المصدر نفسه، ص 91 - 92.

(28) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 153.

(29) انظر: ابن الخطيب، الحلل الموشـية، حيث راسـل به المعتمد (ص 38) وراسـله يوسف (ص 42).

(30) المصدر نفسه، ص 40.

رافق تناسخ النفوذين الإسلامي والنصراني تناسخ شعارات الملّتين في لعبة تفاضل ملحوظ؛ فبعدما ارتبط المسـجد والكنيسـة بعقد جوار حميم في قرطبة، العاصمـة الأولى للأندلس، إبان نشـأة الحكم الأموي، حيث بنـى عبد الرحمن الداخل مسـجدها العظيم «على القسم الآخر من كنيسـة القديس فانسان..الذي ابتاعـه من أصحابه بمبلغ مائة ألـف دينار، وأذن لهم ببناء كنيسـة تمامًا كما فعل أبو عبيدة بن الجـراح وخالد بن الوليد، عندما أخذا بـرأي عمر بن الخطاب في مشاطرة الروم في كنائسهم، وبخاصة في كنيسة دمشق العظمى»[31].

لكن ما كاد يبدأ جدل الاسـترداد، والاسترداد المضاد، للمدن الأندلسية بين الإسلام والمسيحية، حتى احتدمت لعبة التناسخ المتبادل بين المساجد والكنائس والمآذن والنواقيس والصلبان وأعلام التوحيد[32] والأعياد[33].

على الرغم من ذلك الكسـوف المريع الذي انتاب الدولة الإسـلامية، فقد حققت - خلال فتـرة ازدهارها - تفاعلًا خلاقًا مع رعاياها من غير المسـلمين، على المسـتوى العقدي إداريًا: «المعاهدون»، وعلى المسـتوى العرقي تزاوجًا: «المولدون»، وعلى المستوى اللغوي تثاقفًا: «المستعربون».

مهمـا يكن رجحـان كفة التأثيـر العربي، في هـذا التفاعل الحضـاري، فإن ذلـك لا يلغي حضـور التأثيرالقوي للمكون الإسـباني الأصلي، فـي ثقافة ذلك العربـي الوافـد ولغته، حسـبما أوضحناه سـابقًا فـي مبحث: «العـرب والعجم: صراع التعريب والتغريب».

هكذا كانت هذه الأرضية الثقافية المشتركة هي التي هيأت المناخ المناسب لحوار الأديان الأندلسـي بلسـان عربـي مبين، وهو مـا جعل هذه اللغـة العربية

(31) عبد الله أنيس الطباع، القطوف اليانعة من ثمار جنة الأندلس الإسـلامي الدانية (بيروت: دار ابن زيدون، 1986)، ص 280.

(32) المقري، أزهار الرياض، ج 4، ص 71 - 77.

(33) أبو حسـن علي بن موسـى بن سـعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، وضع حواشـيه خليـل المنصـور، 2 ج (بيـروت: دار الكتـب العلميـة، 1997)، ج 1، ص 47: جمعـت بطاعـة حبـك الأضداد وتألف الأفصاح والأعياد.

تصبح محورًا من محاور المفاضلات الدينية في الأندلس، بين المسلمين والمسيحيين معًا، فأحمد بن عبد الصمد الخزرجي (582هـ/ 1186م) في ردّه على كتاب القس القوطي الموجه إليه، يُرَتِّبُ جهله بالقرآن وبالدين الإسلامي، على جهله بالعربية، باعتبارها مفتاحًا سحريًا لهذا الدين وكتابه:

«أما بعد أيها الأعجمي الألكن، الطاعن على كتاب الله جهلًا، وأنت لا تعرف لخطابه فصلًا، والملتمس له تأويلًا، وأنت لم تُؤْتَ من العلم كثيرًا ولا قليلًا، هلا حددت بصيرتك، وناجيت بالتحقيق سريرتك، فعلمت أنه منزل بلغة لا تعلمها وعبارة لا تفهمها»[34].

تعميمًا لهذا المأخذ على مجموعة القساوسة المُتَصَدِّينَ لنقض الدين الإسلامي ونقده، اعتبر أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي أن مقدمة كتاب ذلك القس: «أدل دليل على بلادته وجهله، إن هذه الخطبة التي صدر بها كتابه، على ما هي عليه من تثبيج النظم وعدم الفصاحة، إنما نقلها من رسالة عبد الرحمن بن غصن ختن شبيب التي كان أساقفة النصارى كتبوا بها إلى الإمام الزاهد أبي مروان بن مسرة، ونسبوها لعبد الرحمن، وكانوا قد اجتمعوا على كتابتها بطليطلة أعادها الله، فلما كتبوها بعثوا بها إلى القاضي أبي مروان بن مسرة، فبعد أن بذلوا جدهم، وأجهدوا جهدهم، كتبوا له رسالة مفتتحها هذه الخطبة في بطاقة صغيرة عدد أسطارها نحو ثلاثين، لحنوا فيها وصَحَّفُوا في تسعة وعشرين موضعًا منها، ومع ذلك أَخَلُّوا بالكلام، ولم يتحصل لهم من سؤالهم مطلب ولا مرام، فأجابهم الإمام القاضي رحمه الله، وأحسن في الجواب، وأظهر لهم جهلهم وتَبَلُّدَهم في ذلك الكتاب»[35].

بهذا تتضح محورية اللغة العربية في المفاضلات الدينية، من خلال

---

(34) أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد الخزرجي، مقامع الصلبان، حققه وقدم له عبد المجيد الشرفي، سلسلة الدراسات الإسلامية؛ 1 (تونس: الجامعة التونسية، 1975)، ص 44.

(35) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: دار التراث العربي، [د. ت.])، 8.

جدال الطرفين بها، إذ أصبحت شبه اللغة الرسمية للشعب الأندلسي، بكل مكوناته[36]، بل امتد تأثيرها إلى مجاوريه ومحاوريه من النصارى[37]. وغير بعيد عن هذا المتكأ اللغوي المشترك، المعتمد وسيلة للحوار الديني السجالي في الأندلس، نجد القرطبي يشير في ردّه على المجادلين المسيحيين، إلى أن بعض هؤلاء مهما كانت استفادته من لغة الإسلام وعلومه، بحكم النشأة تحت ظل عهده وذمته، لن يستطيع بناء حجاج يصمد في معترك النقاش، لتهافت معتقداته الخرافية، فهو يتحدث عن حفص بن البر قائلًا: «إن هذا القس ... من أكيسهم وأفصحهم، على أنه ليس في القوم رجل رشيد، ولا ذو عقل سديد...إذ كان قد نشأ في ذمة المسلمين وتعلم من علومهم ما فاق به النصارى أجمعين.

ومع ذلك، فإذا أخذ يتكلم في علوم النصارى وأحكامهم تلجلج لسانه، وقصر بيانه، لأنه ينزل على آرائهم الفاسدة، وتحكماتهم الباردة»[38].

تجذرًا في صميم حوار الأديان، جاءت كتب النصارى الجدلية في الأندلس قائمة - في أغلبها - على السؤال، تشكيكًا وطعنًا، وردود علماء مسلمي الأندلس عليهم، مبنية على الجواب، نقضًا وتفنيدًا[39]، وهو ما يعني أن

---

(36) انخيل جونثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955)، ص 488.

(37) انظر: رسالة راهب فرنسا إلى المقتدر بن هود.

(38) القرطبي، ص 371 - 372.

(39) مثل ابن حزم الرد على أناجيل النصارى، والرد على ابن النغرلة. ورده شعرًا على قصيدة أرسلها ملك الروم نقفور إلى حضرة الخلافة في الأندلس، وتابعه في ذلك أبو بكر ابن القفال الشاشي، وأبو الأصبغ عيسى بن زروال الغرناطي.

ورد الباجي على رسالة الراهب الفرنسي إلى المقتدر بن هود، وجواب أبي مروان عبد الملك بن مسرة القرطبي على رسالة أساقفة طليطلة، وأبي عبادة أحمد بن عبد الصمد الخزرجي في مقامع الصلبان، وأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي في الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام، وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، وابن سبعين في الكلام على المسائل الصقلية، وكذلك رد ابن رشيق المرسي على قساوسة أرادوا التشكيك في إعجاز القرآن بلاغيًا ما دام الحريري في مقاماته أتى ببيتين أعجز ثالثهما، فوق ابن رشيق في إيجاد هذا البيت الثالث حتى بكتهم. انظر: أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، المعيار المعرب، والجامع المغرب عن فتاوى أفريقية والأندلس والمغرب (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د.ت.])، ج11، ص 155 وما بعدها.=

النصارى هنا هم المُهاجِمون والمسلمون هم المدافعون، وهذا المعطى ينسجم مع كون رياح هذا الجدل الديني لم تهب بشكل عنيف إلا بعد سقوط طليطلة وبداية انطلاق عاصفة الاسترداد، مع أن جو الحرية الرحب كان متاحًا تحت ظل الدولة الإسلامية في الأندلس، حيث يقول القس القوطي الطليطلي الذي يخاطب الخزرجي: «أما دينكم فقد ألف كثير من أساقفتنا في الطعن فيه، والرد عليه، وذكروا صاحب شريعتكم، ووصفوا أشياء، فرأيت أنكم لستم على الحق، وإنما الحق معنا، ولا فائدة في شريعتكم»[40].

ما دام أسلوب السؤال هو المهيمن على جدل نصارى الأندلس، فقد كان الرادّون عليهم من مسلميها - في إطار المفاضلة - يشككون في قدرتهم اللغوية، والمنطقية على انتحال هذا الأسلوب، متبجحين - في الوقت نفسه - بتفوقهم على النصارى في أسرار اللغة، وتقنيات حجاجها، فيقول أبو عبد الله القرطبي: «لتعلم يا هذا المنتسب لدين المسيح أني أجاويك - إن شاء الله - بمنطق عربي فصيح ...على أن كلامك لا يستحق الإصغاء ولا الجواب لأنك لا تحسن السؤال، ولا تعرف ترتيب المقال»[41].

على الرغم من هشاشة منطق السائل، فإن أبا عبد الله القرطبي يلتزم بـ «إظهار جهلهم، وتناقض مذهبهم وقولهم، فأذكر كلام هذا السائل كما بلغني، وأبين من خطئه وتناقضه ما شاء الله أن يفهمني، فأناقشه في لفظه وأظهر سوء نقله وحفظه، فتارة أساله وأخرى أجاوبه، ليعلم أن الناقد بصير، والباحث خبير، وليتبين غيه وجهله للكبير والصغير، ثم من بعد الفراغ من تتبع كلامه، أعطف بالمناظرة على أقسته ورهبانه، فأحكي مذاهبهم كما دونوها، في كتبهم،

= هذا إضافة إلى كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، وإظهار تبديل اليهود والنصارى في التوراة والإنجيل، وبيان تناقض ما في أيديهم من ذلك بما لا يحتمل التأويل، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم. وكذلك كتاب صناعة الجدل لعبد المنعم بن الفرس. فهذه الكتب الأخيرة لا تصرح بالرد، ولا تختص بالأندلس، وإنما تتأطر في الجدل الديني العام. وانظر: رسالة ابن غرسيه والردود عليها، إذ كانت المفاضلة بين الأديان بصورة عامة إحدى حيثيات السجال هناك.

(40) ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 34.

(41) القرطبي، ص 4.

ثم أسبرها على محك العرض، وأبين بعض ما فيها من الفساد والنقض»[42].

على ذكر المناظرة، يرفض أبو عبد الله القرطبي مجرد ادعاء مخاطبه القوطي لهذا المصطلح، لعدم أهليته المعرفية لضوابطها وأدواتها[43]، ولعلاقة اللغة والعقيدة معًا بمنطق الحجاج هنا صلابة وهشاشة، يعترف حتى المسيحيون أنفسهم بأن عقيدتهم غير برهانية، إذ صرح بذلك الصيفي بن العسال في كتابه الصحائح في جواب النصائح: «أما في الإسلام فالعقائد الإيمانية قائمة على العقل الصحيح والفطرة السليمة، ودائمًا ما يطالب القرآن مخالفيه بالدليل على صدق دعواهم»[44].

في هذا الإطار يقول القرطبي: «اعلم أيها العاقل - وفقك الله - أن النصارى أضعف الناس عقولًا، وأقلهم فطنة وتحصيلًا، فهم لذلك يعتقدون في الله المحالات، وينكرون الضرورات، ويستندون في أحكامهم إلى الخرافات، فتارة يسندون قضاياهم إلى منامة رأوها، أو خرافة سمعوها، وما وعوها، وأخرى يتحكم فيهم مُتَقَسِّسٌ جاهل، بمحض الجهل والهوى، من غير أن يستدل على جواز شيء مما يريد أن يفعل من الأفاعيل، لا بتوراة ولا بإنجيل، بل قد يعرض عن نصوص الكتابين، ويتأول بتأويل منسلخ من الملتين، ونحن نبين ذلك ونستدل عليه إن شاء الله تعالى، على طريقة الإنصاف من غير اعتساف»[45].

في ضوء بناء العقيدة الإسلامية على أرضية برهانية صلبة، بلورتْ وسائل الحجاج وتبنت أساليبه، يفخر المجادلون المسلمون بأن علم الأصول - المرتكز على منطق الدلالات - من خصوصيات أمتهم، بل من كراماتها، إذ

(42) القرطبي، ص 5.

(43) المصدر نفسه، ص 61، وانظر: ضوابط الجدل والمناظرة، في «رسالة التقريب لحد المنطق»، ضمن رسائل ابن حزم.

(44) خالد عبد الحليم عبد الرحيم السيوطي، الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس: (ابن حزم - الخزرجي) (القاهرة: دار قباء، 2001)، ص 64 - 65.

(45) القرطبي، ص 342.

لا وجود له عند غيرهم من الملل. ولذلك، فإن من لم يتسلح به متشبعًا بعلوم اللغة العربية يكون في معترك الجدل تحليلًا وتأويلًا وتعليلًا «كساع إلى الهيجا بغير سلاح» لـ «أن كتاب الله وسنة رسوله لا يستدل بهما من لا يعرف منطوق اللفظ ومفهومه وفحواه ومعقوله... على ما هو معروف من علم الأصول، الذي هو علم خاص بأمة محمد صلى الله عليه وسلم، بل هو من كرامات أهل الإسلام، إذ ليس في ملة من الملل المتقدمة من التحقيق ما عندهم، ولا اجتمع لأحد قبلهم من العلوم ما عندهم»[46].

عرجت المفاضلات بين الملتين على وسيلة نشر كل منهما، فاعتبر النصارى أن الإسلام نشأ بالسيف خلافًا للمسيحية، فرد القرطبي على صاحب هذا الطرح بقوله:

«إن كنت قلت ذلك لتعيب الإسلام فعِبْ بِهِ موسى بن عمران، ويوشع بن نون، ومن قبلهما ومن بعدهما من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، حاربوا الأمم وسبوا الذراري..»[47].

في هذا الإطار تتجلى الشركة الثقافية بين متحاوري الملتين، من خلال إلمام كل منهما بثقافة الآخر عمومًا، وديانته وكتابه المقدس خصوصًا، بدليل أن كلًا من المتجادلين يحيل على مرجعيات مجادليه، فالقس القوطي يخاطب الخزرجي، مرددًا في رسالته: «في الكتاب الذي جاء به صاحب شريعتك»[48] و«كتب في كتابكم»[49]، وكذلك جميع علماء الأندلس المسلمين، المتصدين لهؤلاء، يحيلون على الإنجيل، بدءًا بابن حزم والباجي، ثم الخزرجي والقرطبي، والأمثلة على ذلك كثيرة، نكتفي منها بإحالة ابن عبد الصمد الخزرجي في مواقع من «المقامع» على الأناجيل الأربعة المشهورة، حيث يقول: «وأنت تقرأ في الإنجيل للوقا.... لمرقس.... لبولس.... لمتى...»، منتهيًا إلى الإنجيل

(46) القرطبي، ص 390-391.
(47) المصدر نفسه، ص 189.
(48) ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 31 و36 - 37.
(49) المصدر نفسه، ص 35 - 36.

المتداول يومئذ بيد نصارى الأندلس، قائلًا: «والإنجيل الذي بأيديكم مملوء من القول ونقيضه، وقد رأيت فيه من التضاد والتناقض ما فيه العجب»[50].

في ختام المقامع يوسع الخزرجي مرجعيات إحالاته على الكتب الدينية القديمة، مركّزًا أيضًا - على ما تبقى منها في يد خصومه الأندلسيين، إمعانًا في التبكيت وإلزام الحجة وتوخّي صدقية الحجاج المفحم، قائلًا: «وقد أوردت في هذه الرسالة ما فيه دلالات على سوء ما انتحلوه، ولم أنص فيها من التوراة، والإنجيل، والزبور، وصحف الأنبياء، إلا ما هو بأيديهم في وقتنا هذا»[51].

لم يكتفِ علماء مسلمي الأندلس بالبرهنة على معرفتهم الواسعة بديانة النصارى، في الاحتجاج بها عليهم، بل وصموا القساوسة بجهل عقيدتهم المسيحية، مدّعين أن علماء المسلمين أدرى بخفاياها وتفصيلاتها من حَفَظَتها المزيفين[52].

كما تطرقت مسارات هذه المفاضلة الدينية المتشعبة إلى طبيعة الأحكام الشرعية، حيث جعل القس القوطي - في كتابه إلى الخزرجي - الأحكام حُكْمَيْن: حكم توراتي: من لطمك فالطمه، وآخر إنجيلي: وهو من لطم خدك الأيمن فانصب له الأيسر«ولا ثالث لهما»، مفضلًا الإنجيلي، على الرغم من نسبته الانتقام إلى الله من آدم بصلب ابنه المسيح، فيرد الصوت الأندلسي الإسلامي: «إن ذينك الحكمين الذين أعدمت ثالثهما بإقصائه، لم تتم فيهما رحمة الله على عباده، ليكون فضل التمام للشريعة العرفانية، والأمة الإسماعيلية المعظمة، فهذان حكمان ناقصان عما فيه صلاح العوالم، إلى أن جاءت الآية الكبرى، المعلمة بنور البشرى، الواردة بخير الدارين الأولى والأخرى: القرآن الذي انكملت على الناس به النعمة، وتمت لهم بأحكامه الرحمة، فنطق وهو أصدق القائلين، وحكم وهو أعدل الحاكمين فقال: ﴿وإنْ

---

(50) ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 59.

(51) المصدر نفسه، ص 196.

(52) انظر: رد الباجي على الراهب الفرنسي: فوزي سعد عيسى، محقق، رسائل ومقامات أندلسية (الاسكندرية: منشأة المعارف، 1989)، ص 229 - 230.

عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾[53]، ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَاءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَالسَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[54]، فكل حكم أخذ به الراعي ممّا يراه صالحًا لهما كان موافقًا للشريعة»[55].

الواقع أن أصحاب الديانات في الأندلس نعموا تحت ظل هذه العدالة الإسلامية، أكثر ممّا نعم المسلمون بها تحت الحكم الإنجيلي الذي انتُهِكَ ونُقِضَ، باسم حروب الاسترداد ومحاكم التفتيش. وحتى هؤلاء الطاعنون في الإسلام لم يستطيعوا المكابرة بنكران هذه العدالة التي عايشوها بأنفسهم، وكفلت لهم حقوقهم كلها، بما فيها حق الاعتقاد[56] وحق الانتقاد[57] وحق التقاضي[58]، إضافة إلى حقوق التملك[59]، والشغل[60]، والحماية[61]. فهذا التعامل جعل القس القوطي يفضل المسلمين على اليهود صالبي المسيح

---

(53) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية 126.

(54) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 137.

(55) ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 87 - 89، ونقله القرطبي، ص 402.

(56) الذي يوفره عقد الذمة، انظر عقد موسى بن نصير لتدمير في عام 93هـ/ 712 م، في: أبو القاسم محمد بن حوقل، كتاب صورة الأرض، ط 2 (ليدن: مطبعة بريل، 1938)، القسم الأول، ص 111.

(57) انظر كثرة الكتب الجدلية التي ألفها النصارى طعنًا في الإسلام: ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 34.

(58) قضاة أهل الذمة الذين يحاكمونهم في ما بينهم في كنائسهم، مع إمكانية محاكماتهم إسلاميًا، إن كان هناك طرف مسلم.

(59) رد جارية لذمي يهودي من ولي عهد أموي، انظر: أبو الحسن علي بن محمد النباهي، تأريخ قضاة الأندلس، أو : المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، ألفه الشيخ أبو الحسن عبد الله بن الحسن النباهي المالقي الأندلسي، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط 5 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983)، ص 57.

(60) تبؤوهم أسمى الوظائف في هرم البلاطات الإسلامية في الأندلس، مثل يونس بن أنيسان، وربيع بن زيد، وأصبغ بن عبد الله بن نبيل، ومعاوية بن لب، والوليد بن الخيزران. انظر: مكي، «التسامح الإسلامي،» ص 64 - 65.

(61) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، مراتب الإجماع في المعاملات والمعاملات والاعتقادات ([د. م.]: مكتبة القدس، 1937)، ص 67، حيث يحكم بوجوب الموت دون من هو في ذمة الله ورسوله.

بزعمه، معقبًا بقوله: «ولكنكم تعظمون المسيح... وما عقائدكم كلها إلا حسنة، وكان عندكم عدل كبير»[62] في أصل دينكم، وخير شامل فلو آمنتم بالمسيح، وقلتم إنه هو الله خالق السموات والأرض كمل إيمانك»[63].

هنا تبدو حرية أخرى، تتمثل في حق الدعوة إلى التنصير، حتى مع أعلى مستويات السلطة الإسلامية، في طوري عزتها وهوانها معًا، فما بالك بالأوساط الشعبية؟![64]

مَرَدُّ كمال العدالة في الإسلام أنه دين لجميع الأنبياء والرسل، وجميع الكتب المنزلة، قبل تحريفها ونسخها، فهو ليس دينًا آنيًّا، محدودًا بالمكان والزمان والإنسان، وإنما هو عالمي: «شرعه وإجابته، لا زمان لكل من بلغته دعوته، حيث كان من أقطار الأرض وجهاتها، وعلى أي دين كان من أديانها»[65].

هذا ما ينسجم مع الخاتمية التي تتسم بالأفضلية في كل شيء، والتي خصت بها ملة المسلمين، «ذلك أنهم آخر الأمم، وكتابهم آخر الكتب وأفضلها، ورسولهم آخر الرسل وأفضلهم، ولسانهم أحكم الألسنة وأفصحها، على ما يعرفه من تصفح شريعتهم، وعرف لغتهم، ونظر إليها بعين الإنصاف وترك طريقة التعصب والاعتساف.

مما يبين للعاقل حسن شريعة الإسلام، وجمال طريقها، أنها مبنية على مراعاة مصالح الدنيا والآخرة، وإتمام مكارم الأخلاق الحسنة»[66].

---

(62) من تجليات هذا العدل الإسلامي المعترف به هنا: حرص المسلمين على إقامة الوزن بالقسط، انظر: أبو العباس أحمد بن محمد بن البنا، مقالة في مقادير المكاييل الشرعية: نص ينشر لأول مرة، تقديم وتحقيق حياة قارة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ص 30 - 58، حيث تتبعت: تراث الأوزان والأكيال الشرعية في الغرب الإسلامي.

(63) ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 87 - 89، ونقله أبو عبد الله القرطبي: القرطبي، ص 402.

(64) ملك جرمانيا (أتون) اختار راهبًا ضليعًا في اللاهوت بعثه إلى الناصر 350هـ-961م، محاولا إقناعه باعتناق المسيحية، انظر: السيوطي، ص 97. هذا إضافة إلى رسائل راهب فرنسا المتكررة إلى المقتدر بن هود داعيا إياه إلى التنصر دون أدنى مواربة، انظر: عيسى، ص 220 - 223.

(65) القرطبي، ص 390.

(66) المصدر نفسه، ص 391. وانظر: رد الباجي على رسالة راهب فرنسا في: عيسى، ص 239.

مـا دام جوهر المفاضلات الأسـاس في مجـال الأديان هـو الأخلاق التي تبقى بها الأمم مـا بقيت، فقد ركز المدافعون عن الإسـلام على هذا البعد: «أما مكـارم الأخلاق التي تضمنها شـرعنا فلا تخفـى على متأمل، وذلك أن شـرعنا أمرنا بهـا ظاهـرًا وباطنًا، ونهانا عـن رذائلها وسفاسـفها، فمن مكـارم الأخلاق الظاهـرة النظافة والطهـارة والتنزه عن الأقذار والأوسـاخ. وأمـا النظافة الباطنية فترجع إلى التخلِّي عن مذموم الأخلاق، والتحلِّي بمحامدها»[67].

أما في ما يخص المفاضلة في طريقة الدعوة والتبشير ما بين الملتين، فإن المعروف أن الإسـلام أمر بالدعوة إلى سـبيل الله بالحكمة والموعظة الحسـنة والمجادلـة بالتـي هي أحسـن، وقد برهنـت تمحيصـات التاريخ أن انتشـاره لم يكن يومًا بالعنف والسـيف والقوة المادية، بقدر ما كان بالقوة الروحية وجاذبية القدوة الرائعة، والنموذج المثالي، التي يفتتح بها قلوب الشعوب قبل حصونها، إذ طالما كانـت الممالك التـي فتحها الإسـلام متفوقة على الفاتحيـن في البعد المادي عـدة وعددًا، وما إسـبانيا عن ذلك ببعيـد، إذ لم يسـتغرق فتح الأندلس أكثر من ثلاث سـنوات، تهـاوت خلالهـا عواصمها تباعًـا، بدعم مـن مواطنيها نصـارى ويهودًا. وقد تَعَـزَّزَ الترحيب بهذا الدين الوافد، وتَحَسَّـنَ التعاطي معه، بعد التأكد من وفاء حامليـه بالعهد والذمة، وحرصهم علـى العدالة، وانفتاحهم وحسـن معاملتهـم وجوارهم وحوارهم مـع الآخر، مهمـا كانت عقيدتـه ولونه وصفتـه، وازداد هذا التفاعل تعززًا بعد اكتسـاب نصارى الإسـبان للغـة العربية واندماجهم أكثر في نسق المجتمع الأندلسي الجديد[68].

علـى كل حال يبـدو أن الانفعـال الحماسـي في الدفـاع عن العقيـدة كان يسـتفز المتحاورين من أهل الملتين، حتى أنهما يخرجان - أحياناً - عن حدود المجادلة بالتي هي أحسن، مع أن المسلمين كانوا يستشعرون - دائمًا - ضوابط الدعـوة المُثْلَى التـي يأمرهم بهـا دينهم، فينجحـون في كبح جمـوح الخطاب؛

(67) القرطبي، ص 393 - 394.

(68) السـيوطي، ص 75: «عندمـا تَعَرَّفَ أَهْلُ الكتـاب على العقيدة الإسـلامية وجدوها تتفق مع العقل والمنطق فدخل كثير منهم - خصوصًا النصارى - في دين الله أفواجًا».

فـالقرطبـي يتصدى للدفاع عن حرمة الدين الإسـلامي المسـتباحة من خصومه المتقوليـن عليه، مبينًـا فضائله من دون التعـرض «لهذا السـائل، ولا لآخر، من أهل ملتهم بالسـب، أكثر من تبيين جهلهـم، وركاكـة هذيانهم، وربما أغاظوا في بعض الأقـوال، لما ارتكبوا فيهـا من القبيح والمحـال، فأطلقت عليهـم اللعنة، بحسب ما تقتضيه البغضاء والإحنة»[69]، «ولولا أن شرعنا منع السباب، ولا يليق ذلك بأولى المروءات والآداب، لأقذعتك سبًا، وأوجعتك عتبًا»[70].

ظـل الإلحـاح علـى اسـتصحاب فضيلـة الإنصـاف حاضـرًا علـى ألسـنة المجادلين الإسلاميين، يتعوذون به من الانجراف مع العواطف والأهواء، حيث يقول أبو عبد الله القرطبي: «لتعلم يا هذا المتنسـب لدين المسيح، أني أجاوبك إن شـاء الله تعالى بمنطق عربي فصيح... أسـلك فيه مسـلك الإنصاف، وأترك طريق التعصب والاعتساف»[71].

خلاصة هذا المبحث أن المجادلين المسـلمين في الأندلس كانوا يدركون أن أسـاليب الحـوار المتاحـة والمباحـة مـع أهـل الكتـاب عمومًـا والنصـارى خصوصًا، هي: الحوار بالسنان «الحرب»، والحوار بالبرهان واللسان «المناظرة والجـدل»، ولكل منهمـا مقامه الذي يصبح فيـه أفضل وأجدى؛ فالمسـتهدفون بالحوار إذا «تبين للعقلاء عنادهم، سـقط لذلك إرشادهم، ووجب حملهم على السيف وجهادهم، فقد يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان»[72].

لكـن هناك مقامات أخـرى يكون فيهـا العكس صحيحًا، وتصبـح «النكاية في العدو بالبرهان واللسان أوقع من نكاية السيف والسنان»[73]، وهذا هو الذي يعنينا هنـا، أي حصاد المناظرة والجـدل، حين يراق الحبر، بـدل الدم، ويغالـب البرهانُ البرهانَ، وتقرعُ الحُجَّةُ الحُجَّةَ.

(69) القرطبي، ص 387.
(70) المصدر نفسه، ص 177.
(71) المصدر نفسه، ص 4.
(72) المصدر نفسه، ص 3.
(73) المصدر نفسه، ص 5.

على المنهج ذاته تابع الموريسكيون - على الرغم من إكراهات التنصير القسري، وسد باب حرية المعتقد في وجوههم - يمارسون المفاضلة بين الملتين، عبر مناظرات تنتصر للإسلام، بعضها سري كبقية ضروب نشاطهم الإسلامي المحظور، إذ أدين أحدهم مثلًا أمام محاكم التفتيش، بتهمة أنه كان يقرأ في بيته على الشباب كتابًا بالعربية، «موضوعه مجادلة بين المسيح ومحمد، ينتصر فيها هذا الأخير»(74). هذا إضافة إلى مناظرات الشهاب الحجري أفوقاي الذي غادر إلى المغرب في عام 1008هـ/ 1600م).

في المقابل كان ضمن مجادلي النصارى من يقذع في حواره مع المسلمين، إلى درجة ظهور موجة الاستشهاديين المسيحيين الذين يستفزون المسلمين بأبشع القدح في عقيدتهم ونبيهم، رغبة في الرد عليه بالقتل، حتى يسيء إلى سمعة معاملة المسلمين لغيرهم في الأندلس. وبإزاء هذا الجدل العنيف، كان هناك جدل مهذب، مثل القس الذي ناظر ابن رشيق المرسي، فشهد له «بتأدبه مع القرآن عند ذكره، وصلاته على النبي صلى الله عليه وسلم متى عرض ذكره»(75). وكذلك رسالة راهب فرنسا إلى المقتدر بن هود (474هـ/ 1081م)(76).

ثانيًا: الإسلام واليهودية: احتضان ونكران

لا تزال بيئة الأندلس تُبَرْهِنُ على أنها مناخ متميز للتفاعل الحضاري على مختلف مستوياته الأدبية والعرقية والدينية. ومثلما رأينا تفاعل الإسلام مع المسيحية، نجده أيضًا يفتح صدره الرحب للحوار مع اليهودية، تبعًا لموقع هذا المكون العبري، ضمن التركيبة الغنية للمجتمع الأندلسي.

إذا كان «الفكرُ العِبْري اليهودي لم يعش عَصْره الذهبي إلا في أحضان

(74) السيوطي، ص 98.
(75) الونشريسي، ج 11، ص 158.
(76) عيسى، ص 220 - 223.

الثقافة العربية الإسلامية، في المشرق العربي، وفي الغرب الإسلامي، من الطبيعي أن تتأثَّرَ النبتة بخصائص التركيبة التي أنبتتها، وموارد الحياة التي تغذيها، ونوعية الراعي الساهر على رعايتها، ولهذا الأمر الطبيعي سار الفكر العِبْري اليهودي على امتداد الإمبراطورية الإسلامية على خطى مسار الفكر العربي الإسلامي لاشتراك الأصول والأرومة»[77].

على الرغم من المرجعية العربية الإسلامية العامة للفكر العبري اليهودي، ونظرًا إلى خصوصية البيئة المشار إليها أعلاه، فإن اليهود عرفوا عهدهم الذهبي في الأندلس، أكثر من أي بلد آخر.

مع ذلك، عرف مسار التفاعل بين المسلمين واليهود، في الأندلس، ما يعتري المسارات الطبيعية منمد وجزر، حيث بدأ إيجابيًّا، منذ الوهلة الأولى، عندما وطأت أقدام الفاتحين المسلمين أرض الأندلس، «حيث كانوا كلما أَلْفَوْا اليهودَ ببلدَةٍ ضَمُّوهمْ إلى مدينة البلد، وتركوا معهم من المسلمين طائفة، ومضى معظم الناس ... فعلوا ذلك بغرناطة مدينة إلبيرة، ولم يفعلوا ذلك بمالقة مدينة رية، لأنهم لم يجدوا بها يهودًا ولا عمارة...وجمع (طارق) يهود قرطبة فضمهم إليها...وهرب العلوج إلى مدينة باجة، فضم موسى يهودها»[78].

من هنا بدأ الاندماج يتعزز شيئًا فشيئًا، من خلال عملية تثاقف عميقة، وطويلة الأمد، إذ يقول موسى بن عزره، صاحب كتاب **المحاضرة والمذاكرة**: «ولمّا استفتحَ العرب جزيرة الأندلس المذكورة على القوط الغالبين على الرومانيين أصحابها بنحو ثلاثمائة سنة قبل فتح العرب لها... تفهمت جاليتنا - بها بعد مدة - أغراضَهم، ولَقِنَتْ - بَعْدَ لَأْيٍ - لِسَانَهم، وبَرَعَتْ في لغَتِهم، وتَفَطَّنَتْ لِدِقَّةِ مَراميهم، وتَمَرَّنَتْ في حقيقة تصاريفهم، وأشْرَفَتْ على عذوبة أشعارهم، حتى كشف الله إليهم من سر اللغة العبرانية، ونحوها، واللين، والانقلاب،

---

(77) أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف، 2006)، ص 227.

(78) أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم، دراسة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد زينهم محمد عزب (القاهرة: دار الفرجاني، 1994)، ص 56 - 58.

والحركة، والسكون، والبدل، والإدغام، وغير ذلك... على يد أبي زكرياء يحيى بن داود الفاسي المنبوز بجيوج وشيعته .. ما قبلتْه العُقولُ بسرعة، وفهمتْ به ما جهلتْ قبلُ، وتحرَّكتْ أيضًا هِمَمُ قليل منهم لطلبِ العُلوم، ولم تَقْوَ (على) عارضتهم في المقال، ولا تدربوا في صناعة الشعر، وتفطنوا لحلاوته، واستيقظوا لنوادره، إلا ...أول ظهور حسداي بن إسحاق بن شبروط الجياني القدْمَة، القرطبي الرئاسة، ..فحينئذ ثابت الهِمَمُ من غفلتها، واستيقظت الفِطَنُ من نوْمَتِها..»[79].

ما دام كلُّ تَفاعُلٍ يَسْتَبْطِنُ تَفاضُلًا بيْنَ الطرَفيْن، فإن أهمية هذا المقتبس – على طوله – تكمن في أنه يُؤرِّخُ لسَيْرُورَةِ تَثَاقفِ العَرَبِ واليَهُودِ في الأنْدَلُس، حيث «شهد شاهد من أهلها»، بتلمذة الثقافة العبرية للثقافة العربية، وبناء على ذلك استوعب اليهود أسرار اللغة العربية، وأتقنوها خطابًا، وتأليفًا، وإبداعًا، «فكانت أهمُّ مؤلفاتهم من كتب القواعد اللغوية، إلى كتب الفلسفة، مرورًا بكتب التفسير والآداب، والعلوم كلها، بلغة عربية فصيحة، وكلها تدل على علو باع في فن الكتابة، عندما يتعلق الأمر بكتب الإنشاء والبديع، وكلها تدل على اضطلاع واسع بمناهج الكتابة... بفارق بسيط هو أن جلها استعمل الحرف العبري بدل الحرف العربي لأسباب دينية في معظمها»[80].

هنا تتجلى أهمية المحطة الأندلسية في التراث العبري، فعلم اللغة عندهم لم تتأسس قواعده – نحوًا وصرفًا – إلا على يد نحاة اليهود الأندلسيين[81] حتى أصبح نحوهم عبارة عن نحو عربي مُعَبْرَن[82] واللغة العبرية الوسيطية صورة عن اللغة العربية[83].

---

(79) شحلان، ص 88 – 89.

(80) المصدر نفسه، ص 45 – 46.

(81) المصدر نفسه، ص 46 و88 – 90. وانظر: حسن الوراكلي، ياقوتة الأندلس: دراسات في التراث الأندلسي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ص 20.

(82) شحلان، ص 183.

(83) المصدر نفسه، ص 209.

انعكس ذلـك التضلع من الثقافة العربية على مختلـف أوجه الثقافة العبرية فـي الأندلـس، حيث «لاحـظ اليهـود التشـابهبين اللغة العربيـة واللغـة العبرية، واسـتفادوا من الأصول اللغوية لفهم دراسة لغة كتبهم المقدسة، وسجلوا أسس النحـو العبـري، بل بـدأوا كتابة أدب عبـري على غـرار الأدب العربي الوسـيط بأنواعه الأدبية، وتقنياته الفنية»[84].

كـان الشـعر العربـي المثال الأعلـى للشـعر اليهـودي في الأندلـس، حتى أن أبراهـام بن عـزرا الذي نبغ في الشـعر العبري لدرجة تسـمية نفسـه: إبراهيم الشـاعر، كان ينظم على «مقتضـى القصيدة العربية بناء ومواضيـع ومعاني، مثله مثل كل شعراء اليهود الأندلسيين»[85]، وبهذا أخرجوا شعرهم من دائرته الدينية الضيقـة، إلى آفـاق دنيوية أرحب وأعمـق، حيث «كان الشـعر اليهـودي القديم سـواء في فلسـطين أو الشـرق شـعرًا دينيًا لم يتعـد نظـم التراتيـل والابتهالات والصلـوات، فجاء ابـن عزرا وشـعراء الأندلس بشـعر مختلف (عـن) ذلك في الموضوع والصورة واللغة والأسلوب، فهو شعر اختلطت فيه عناصر من الشعر العربي والتوراتي»[86].

لـم يكتفـوا بذلك، بـل تقمصـوا فـي شـعرهم العبـري، أول مـرة، «أوزان العروض»[87]. وحتى فن المقامـات طاولته المعارضات اليهودية للفنون العربية حين قلدها يهودا الحريزي في مجموع مقاماته المعروف بـ «تحكموني»[88].

هنـا يجـدر التنبيـه علـى الحريـزي سـاير أصحـاب المقامـات العربية في

---

(84) أحمـد هيكـل، الأدب الأندلسـي: مـن الفتـح إلـى سـقوط الخلافـة، ط 7 (القاهـرة: دار المعارف، 1979)، ص 22.

(85) شحلان، ص 243.

(86) المصدر نفسه، ص 62.

(87) المصـدر نفسـه، ص 65: انظر ضمنـه: فصل لابن عـزرا بعنوان: «أفضل طريقـة في صناعة القريـض العبرانـي على القانـون العربي»، وانظـر قوله إن ديـوان «ابن تهيليـن صلوات ودعـوات بميزان العروض» (ص 92)، وانظر ابن عزرا نفسه «نظم قصائده ببحور الخليل على الطريقة العربية» (ص 63)، وكتابه: الفصاحة في اللغة وأوزان العروض، ص 246.

(88) شحلان، ص 126 – 127.

المشـرق والمغرب العربيين، في إفراد مقامة لـ «الشـعر والشـعراء»، مثلما فعل الحريري وابن شـرف القيرواني، وأبو الطاهر السرقسطي، فخصص هو المقامة الثالثة لعدد من «شـعراء اليهود فـي الأندلس»، إضافة إلـى أن كتاب المحاضرة والمذاكـرة ليـس إلا صـدى لكتب طبقـات الأدبـاء فـي الأدب العربي مشـرقيًّا وأندلسيًّا، وصاحبه يصرح بذلك من دون حرج.

إذا كانت العربية والعبرية ترتبطان بصلة قرابة عميقة، تؤكدها البنية الصوتية للاسـمين اللذين لا يميـز بينهما إلا قلب مكانـي في حرفين، يتناوبـان موقعهما هنا وهناك، مجسدين بذلك نسـبتهما إلى جذرهما السامي الموحد الذي أصبح صهيونيـو اليهود اليـوم يحتكرونه لأنفسـهم، خالقين من معاداة السـامية وصمة مغموسـة في أتـون النازية، يصمون بهـا كل من لا يروقهم موقفـه، حتى لو كان سـاميًّا في الأصـل، كالعرب مثـلًا، فإن هـذا التداخـل الصوتـي والتاريخي بين العربي والعبـري لم يتحقق ثقافيًّـا وحضاريًّا وفكريًّـا ولغويًّا بطريقـة أفضل ممّا تجسـد في حضن الأندلس، حيث تحقق الازدواج بمفهومه الصحيح، ولا سيما بالنسـبة إلى الطرف اليهودي، حتى ألّف أبو إبراهيم كتاب الموازنة بين اللغتين. وقـد علل صاحب المذاكـرة والمحاضرة «المقاربـة التي بيناللغـات العبرانية... والعربيـة... بسـبب تصاقـب الديار، وتدانـي الأمصـار، حتى أن لا فـرق بينهما في أكثر أسـماء الجواهر إلا بمقـدار اليبس والرطوبة، وسـببها اختلاف الأهوية والمياه» [89].

هكذا أعلـن الطرف اليهـودي أنه متأثـر بالثقافـة العربية الأقـوى، أكثر منه مؤثـرًا فيها بثقافتـه العبريـة، فكانت تحليتـه لأدباء وعلمـاء اليهود الأندلسـيين، تلح على هذه الازدواجية: «كَتَبَ بالقَلَمَيْن، واعتنى بالعِلْمَيْن، وشُـغِفَ باللسـان العربـي»[90]. وأبـو أيـوب المعلـم الإشـبيلي - فـي نظـر صاحـب المحاضـرة والمذاكـرة - «ينفث في اللغتين السـحر، ويغـرف فيهما من البحـر»[91]... وأبو

(89) شحلان، ص 80، وانظر هامشها أيضًا.
(90) المصدر نفسه، ص 121، وابن الخطيب، الإحاطة، ج 1، ص 440.
(91) شحلان، ص 101.

إبراهيم بن يبرون «من المتكلمين الفصحاء باللسانين»[92]، والحاخام موشيه بن جقطله «من أئمة الخطباء والشعراء باللغتين»[93]، وأبو الفضل بن حسداي «الموفي للأقاويل الشعرية والخطبية في العبرانية والعربية»[94].

إذا كان الازدواج بين العربية واللاتينية الإسبانية قد انعكس في الموشح، من خلال «الخرجات: الأعجمية.. فإن يهودا اللاوي - أمير شعرائهم - كان يمزج في شعره بين اللغة العبرية واللهجة العربية الأندلسية، فجل خرجات ديوانه هي من هذه اللغة»[95].

اعترافًا بأفضلية اللغة العربية، وخصوصية أهلها بالبيان عمومًا، والشاعرية خصوصًا، أفرد موسى بن عزرا فصلًا من المحاضرة والمذاكرة، بيّن فيه «كيف صار الشعر في ملة العرب طبيعة، وفي سائر الملل تطبعًا»[96]، زاعمًا أن الله لم يمنحهم علمًا «سوى البيان، ولا هيأ طبعهم للعناية بغير فصاحة اللسان، ولا تُفَاخِرُ على غيرها من الأمم والممل إلا بإحكام لغاتها، ونظم أسجاعها وأراجيزها وأشعارها»[97].

رتبَ عن ذلك فصلًا آخر سمّاه: «شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر، وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم»[98]، وهو ما يعني أن جالية اليهود في الأندلس أحرزت قصب السبق في «تطبعها» وتشبعها باللغة العربية أدوات وإبداعًا، على الجوالي اليهودية، في الأصقاع الأخرى، وما ذلك إلا بفعل حسن التفاعل بين هذين المكوّنين في هذه البيئة، «لما استفتحت العرب جزيرة الأندلس»[99].

(92) شحلان، ص 101.
(93) المصدر نفسه، ص 95.
(94) المصدر نفسه، ص 95.
(95) المصدر نفسه، ص 46.
(96) المصدر نفسه، ص 71 - 85.
(97) المصدر نفسه، ص 71.
(98) المصدر نفسه، ص 87 - 105.
(99) المصدر نفسه، ص 88 - 89.

كـان صاحـب المحاضـرة والمذاكـرة يعيـد بكـل موضوعيـة إبـداع يهود الأندلـس، حتى في لغتهم العبريـة جودة وضعفًا، إلى مقـدار رصيدهـم - إيجابًا وسلبًا - في اللغة العربية، فأخوه الأكبر أبو إسحاق «استعان على لطف المقال، وعذوبة الشـعر، بفسـاحة باعه في العربية»[100]، خلافًا لمن كـان دون ذلك «في الشعر الموزون، لقصره في علم العربية، فكان جزل الألفاظ قليل المعاني»[101].

علـى الرغم من اعتـراف مؤلفي يهـود الأندلـس بتبعيتهـم الإبداعية لأدباء العربية هناك، فإن بعض مؤلفي الأندلس يعترفون لبعض شـعراء اليهود بالتفوّق الإبداعي، إذ كانت المدارس مفتوحة أمام أبناء الديانات من دون فوارق عقدية، إذ هناك علماء يُدَرِّسـونَ أبناء الملل الثلاث بلغاتهم[102].فهذا ابن شهيد يتحدث عن يوسف ابن إسحاق الإسرائيلي قائلًا: «وكان أفهم تلميذ مَرَّ بِي»[103]، متفوقًا على نظرائه من أبناء قرطبة، في مدرسـة الإبداع العربي، كما أن ابن سـعيد، كان يدرس مع ابن سـهل الإسـرائيلي (ت حوالى 646هـ/ 1248م)، على أبي علي الشلوبيني، وكان يعقد بينهما مناظرات شعرية[104].

كـان التمكن مـن العربية عامـل رواج لليهود في سـوق العمـل والتوظيف داخـل البلاطات، فاعتبـر إبراهام بن داود القرطبـي أن ابن النغريلـة «كان عارفًا بآداب العرب ولغاتهم، ولهذا نال حظوته في حاشية الملك»[105].

تأسيسًـا على تَمَكُّنِ يهود الأندلس من العربية، تتمهَّدُ أرضية الجدل، مركز المفاضلات بين الديانتين، لأن اللغة العربية فرضت نفسها - في الأندلس - لغة للحوار بين الأديان، فكان التمكن منها - تبعًا لذلك - شرطًا أساسًا في الجدل.

---

(100) شحلان، ص 99.

(101) المصدر نفسه، ص 97.

(102) ابن الخطيب، الإحاطة، ص 67 - 68.

(103) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 146.

(104) أبو حسـن علي بن موسى بن سـعيد المغربي: المقتطف من أزاهر الطرف، تحقيق وتقديم ودراسـة سـيد حنفي حسـنين (القاهرة: الهيئـة المصريـة العامـة للكتـاب، 1984)، ص 81، والمغرب، ج 1، ص 196.

(105) شحلان، ص 125.

ومن هنا يؤكد ابن حزم أن ابن النغريلة (المقتول 459هـ/ 1067م) «كان يلزم.. أن لا يتكلم في لغة لا يحسنها»[106].

هـذا مع العلم أن علماء المسـلمين كانـوا ملمّين باللغة اللاتينيـة والعبرية. وقد اتُّخِذَتْ الخبرة بهذه اللغات سـلاحًا أبيض في المفاضلات بين الملّتين، إذ يذكر صاحب المحاضرة والمذاكرة أن أحد أعلام فقهاء المسلمين من أصدقائه طلـب منـه أن يترجـم لـه «الوصايـا العشـر» بالعربيـة، ففهـم اليهودي أنـه يريد تجريدها من فصاحتها بالترجمة، قال «فسـألته أن يتلو علي فاتحة قرآنه باللسان اللاتيني، وكان ممن يتكلم به، ويفهمه، فلما تَدَبَّرَ تحويله إلى هذا اللسان، سمجَ لفظه.. ففهم مرادي، وأعفاني مما سأله مني»[107].

هكـذا تبـدو الموازنة بيـن اللغتين موازنـة بيـن الملتين، فـالغـرض – عند موسـى بن عزرا – مـن تأليف المحاضـرة والمذاكـرة: «عـرض المماثلة عليك مـن طريق الملتين، أعنـي العبرانية والعربيـة، وموازنتهما في أكثـر الوجوه، وأن الواحدة تابعة للثانية، وآخذة منها في الشعر خاصة»[108].

من هنـا يتضح أن التسـليم بتـبعيـة المـلة العبـرية للمـلـة العـربية – لغويًا وأدبيًا – لا يرقى إلى التسليم بالأفضلية الدينية طبعًا، إذ الاعتراف بذلك يقتضي الخروج من دين إلى آخر، انسـجامًا مع منطـق المفاضلة، وهو ما حدث أحيانًا، إذ كان الأندلسيون يسمّون من يفعل ذلك من اليهود باسم «الإسلامي».

أمّـا الجدل الدينـي المفاضلاتـي، فيبدو أنه بـدأ يعرف حضـوره البارز في القرن الخامـس الهجري. وكان مناخ هـذا التفاعل الحضـاري عمومًا والعقدي

(106) انظـر: «الرد علـى ابن النغريلة» في: أبـو محمد علي بن أحمد بن حزم، رسـائل ابن حزم الأندلسـي، تحقيق إحسان عباس، 4 ج (بيروت: المؤسـسة العربية للدراسات والنشر، 1980 – 1983)، ج 4، ص 53 – 55.

(107) شـحلان، ص 84، وانظـر: ابن عبد الصمـد الخزرجي، ص 196، حيث يصـرح بمعرفته للعبرانية في تعامله مع الأناجيل.

(108) شحلان، ص 64.

خصوصًا، متاحًا في رحاب الدين الإسلامي السمح، ولا سيما داخل البيئة الأندلسية المنفتحة على مختلف مكونات تركيبتها الفسيفسائية.

يتضح مدى هذا التفاعل، من خلال شيوع المجالس المخصصة له، تحت رعاية السلطة، وخارجها، حيث «كان بلاط المقتدر (بن هود) ملتقى العلماء من مختلف الأديان، وخاصة المسلمين واليهود»[109]، كما كان لابن حزم صولات وجولات مع هؤلاء، إذ سجل ابن حيان أن «لهذا الشيخ أبي محمد مع اليهود... مجالس محفوظة، وأخبار مكتوبة، وله مصنفات في ذلك معروفة»[110].

في ضوء هذا يسخر منه ابن عمه أبو المغيرة ابن حزم، لامِزًا إياه باليهودية: «ونسيتَ - أبا محمد - حاشيتَكَ، وشيعتك، التي صِرْتَ رئيسَ مَدارسِهم، وكبيرَ أحْراسِهم، تُحَدِّثُهم عما كان فيهم من العِبَر، وتخبرهم بما تعاقبَ عليهم من الصفاء والكدَر، فتارةً عن السامري والعجل، وتارة عن القُمَّل والنمْل، وطورًا تُبْكيهم بحديث التّيهِ، وطورًا تُضْحِكُهم بقوم جالوتَ وذويه، حتى كأنَّ التوراة مصحفك، وبيت الحَزَّانِ مُعْتكفك»[111].

يحيل أبو محمد ابن حزم نفسه على كثرة مجالسه الجدلية معهم، فعندما يتحدث - ضمن الفرق اليهودية - عن الفرقة العيسوية التي تؤمن «بنبوءة عيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم»، يقول: «وقد لقيتُ مَنْ يَنْحُو إلى هذا المذهب، من خواص اليهود كثيرًا»[112]. وحين يتحدث عن زعمهم مصارعة يعقوب لله جل وعلا، وتفسير بعضهم لاسم «إسرائيل» في ضوء ذلك، باعتبارها تعني «أسر الله» يقول: و«قد ضربتُ بهذا الفصْل، وُجُوهَ المتعرضين منهم للجدل، في كل محفل»[113].

إذا كان صاعد الأندلسي - من دون تعرض لبحث العقائد - اعتبر أمة

(109) الوراكلي، ياقوتة الأندلس، ص 16.

(110) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 104.

(111) المصدر نفسه، ص 100.

(112) ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 179.

(113) المصدر نفسه، ص 233.

اليهود عمومًا: «هي بيت النبوة، ومعدن الرسالة من بني آدم، وجمهور الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين»[114]. وإذا كان الإيمان بكافة أنبياء الله ورسله وكتبه، داخلًا في صميم العقيدة الإسلامية، فإن ابن حزم يؤمن بالتوراة، ولكنه أيضًا لا يعترف بوجودها، لتأكده من تحريفها، ولذلك لا يُسَمِّيها - في الأغلب - إلا «بكفرهم المُبَدَّل، وإفكهم المُحَرَّف»، وما جرى مجرى ذلك من الاختلاق، والاختراع، المسمّى بالتوراة، والحماقات المبدلة[115].

بما أن ابن حزم، كان يوصف بالحدة في الحق - خلال الجدل - «يصُكُّ به مُعارضَه صَكَّ الجَنْدَلِ، ويُنْشِقُه مُتَلَقِّيهِ إنشاقَ الخَرْدَل»[116]، فقد كان أكثر ما استثاره دعْوى اليهود أنهم أبناء الله، ففضَّلَ النصارى عليهم في هذا السياق، «لأنَّ النصارى لم يَدّعوا بُنُوةَ الله، إلا لواحد، أتى بمعجزات عظيمة. وأما هذه الكتب السخيفة وكل من تديَّن بها فإنهم ينسبون بنوة الله إلى جميع بني إسرائيل، وهم أوسخ الأمم، وأرذلهم جملة وكفرهم أفحش وجهلهم أوحش»[117]. فما داموا كذلك فـ«ليس في العجب أكثر من أن يجعلوا أنفسهم أولاد الله»[118]. مع أنه وازن بين كفري النصارى واليهود، مفضلًا الأول، فإنه تعفف أن يضع الإسلام في سياق المفاضلة مع أي من الملتين اللتين لا يراهما إلا اختلاقات ومُفتريات، ولكنه - في الوقت ذاته - يحمد الله «على مَنِّه علينا بالملة الزهراء، التي صَحَّحَتْها العقول، وبالكتاب المنزل من عنده تعالى، بالنور المبين، والحقائق الباهرة...»[119].

---

(114) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 202.

(115) انظر: «الرد على ابن النغريلة،» في: ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، ص 45، 47 - 48، 50 - 51، 54 - 57، 59 و61.

(116) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 103، وانظر «الرد على ابن النغريلة،» ص 43 وما بعدها، إذ لا يخاطبه إلا بالزنديق - المارق الجاهل - الخسيس - الوقاح - المجنون - الأنوك، وانظر: ابن حزم، الفصل، ص 247.

(117) ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 247.

(118) المصدر نفسه، ص 303.

(119) المصدر نفسه، ج 1، ص 329.

إذا كـان اليهود حيـن يتعرضون لدرجـات النبوءة يعتبرون موسـى - كليم الله - أفضل الأنبياء، لأنه تلقّى الوحي من دون واسـطة من وسـائطه المعروفة، فإن بعـض نقولهم في كتبهم العقديـة لا تقدس الأنبياء مطلقًـا، حتى لتعتبر أن الأحبار أفضل من النبي[120]، بل يعتبرون خيرة أنبيائهم إمّا زناة وإمّا سـلالة زنى محارم[121].

غيـر بعيد عن هـذا السـياق، كانت مناظـرات كثيـرة في هذا الصـدد - في الأندلـس - تنتهـي باعتـراف الطرف اليهـودي لِمُناظِـره الإسـلامي بالتفوق في الحجة والبرهان، إذ يقول ابن عبد الصمد الخزرجي إن أحد أحبار اليهود ناظره في قضية تبشـير الأنبيـاء بمحمد، فـأراد الحبر أن يحيد بالنقـاش إلى خصوصية بعثة نبيّنـا بالعرب، وبعدما اعتـرض القرطبي مؤكدًا شـمولية البعثـة المحمدية، اعترف اليهودي قائلًا: «لا يمكنني ولا غيري دفع ذلك، وبذلك أخبرنا أسـلافنا من اليهـود عنه، أنه قـال: بعثت إلى الخلـق كافة... ثم عطف علـى يهودي إلى جانبـه، وقـال لـه: نحن قد جـرى نشـؤنا علـى اليهوديـة، وبالله مـا أدري كيف نتخلـص من هـذا العربي، وإن أقل ما يجـب علينا أن نأخذ به أنفسـنا النهي عن ذكره بسوء»[122].

إذا كـان التفـوق هنـا قـد تحقق لابـن عبـد الصمـد الخزرجي عـن طريق الحجـاج بالبرهـان النقلي، فهنـاك مجالس أندلسـية أخرى، يتوغـل الحوار بين الأديـان فيها إلـى مناطق يكـون البرهان العقلي أكثـر نجاعة. وخيـر مثال لذلك ما رواه الشـاطبي الذي قـال: «وقع يومًا بيني، وبين بعض مـن يتعاطى النظر في العلم، من اليهود، كلام في بعض المسائل، إلى أن انجرَّ الكلام إلى عيسى عليه السـلام، فأخذ ينكر خلقه من غير أب، ويقول: هل يكون شـيء مـن غير مادة؟ فـقلت لـه بديهة: فيلزمك إذن أن يكون العالم مخلوقًا من مادة، وأنتم - معشـر

(120) شحلان، ص 286 - 288.

(121) ابـن حزم، الفصـل، ج 1، ص 223 وما بعدها، وابن عبد الصمـد الخزرجي، ص 148 - 151.

(122) ابن عبد الصمد الخزرجي، ص 121 - 122.

اليهود - لا تقولون بذلك، وأحد الأمرين لازم، إما صحة خلق آدم من تراب، وإما خلق العالم من غير مادة، ﴿فبهت الذي كفر﴾[123].

امتد تأثير تعاليم الإسلام في يهود الأندلس - حتى توغلت بهم في أبعاد ما ارتادوها قط، ممّا «نجده من الكلام في معنى التوحيد، وما يتعلق بهذا المعنى...فهي أمور أخذوها عن المتكلمين في الإسلام»[124].

في هذا الإطار يندرج طرح يهودي أندلسي مشكلة القضاء والقدر جبرًا واختيارًا، على الفقيه أبي سعيد بن لب الغرناطي في أواخر الدولة الإسلامية في الأندلس[125].

نظرًا إلى ريادة ابن حزم المشهود بها في مجال نقد الأديان، فقد تأثر يهود الأندلس بهذا المناخ، فكان موسى النربوني جريئًا في تفاسيره التي ألمح في بعضها إلى زيادات بشرية، لا علاقة لها بالوحي، والواقع أنه وبعض نبهاء اليهود الأندلسيين، كمعاصره وربما صديقه موسى بن جقطلة، وبعض ممن أتوا بعدهما، ممن ثقف الثقافة العربية كلهم شككوا في بعض نصوص التوراة، «وفتحوا الطريق أمام اسبينوزا الذي يعترف بتأثره بابن عزرا»[126].

هذا ما يجعل خطاب حوار الأديان بين ملتي الإسلام واليهودية، في الأندلس، لا يَتَّسِمُ دائمًا بحِدَّةِ النبرة التي طغتْ على لهْجَة ابن حزم، المُسْتَفَزِّ من طرف ابن النغريلة الذي «أطلقَ الأشَرُ لسانَه، وأرْخَى البَطَرُ عِنانَه، واسْتشْمَخَتْ لِكثرةِ الأموال لديْه نفسُه المَهينة، وأطْغَتْ نَوَاضُّ الذهَب والفِضَّةِ عنده هِمَّتَه الحقيرة، فألَّف كتابًا قصَدَ فيه - بزعْمه - إلى إبانةِ تَنَاقُضِ كلامِ الله عزَّ وجَلَّ

(123) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 258. انظر: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الإفادات والإنشادات، دراسة وتحقيق محمد أبو الأجفان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983)، ص 159.

(124) شحلان، ص 236، وانظر فيه أيضًا مؤلفاتهم عن الموضوع (ص 181 - 275).

(125) حياة قارة، «حوار الديانات في الأندلس: بين الجدل الديني والخلاف الكلامي، من خلال تقييد لابن لب الغرناطي في القضاء والقدر،» الأندلس مغرب (Al - Andalus Magreb)، العدد 16 (2009)، ص 185 - 208.

(126) شحلان، ص 245.

في القرآن»[127]، إذ كـان «يَتَمَدَّحُ بالطعْنِ على المِلَلِ..وجَاهَرَ بالكلام في الطعن على مِلَّةِ الإسلام»[128].

يرجع هذا البطر إلـى علاقة اليهود التاريخيـة بالمال، إذ وُظِّفُـوا جُبَاةً على المسـلمين مـن طرف حكـام الإسـلام أنفسـهم، كمـا فعـل باديس بـن حبوس الصنهاجـي مـع ابـن النغريلـة، «فـاتخـذ هـذا اليهـودَ عُمَّـالا، ومُتَصَرِّفيـنَ فـي الأشغال، فاكتسبوا الجاهَ والمال في أيامه، واستطالوا على المسلمين»[129]، وكما فعل غيره، من «كل مُدَبِّرِ مدينة أو حصْن» في جميع أنحاء الأندلس، فهُم - كما يقـول ابن حزم - «مُسَـلَّطُونَ لليَهود على قوارع طريق المسـلمين فيأخذ الجزية والطريفة من أهل الإسلام»[130].

كذلـك فعل النصارى فوظفـوا اليهود فـي المهمات الجبائيـة ذاتها، ومثال ذلك يهود بن شـالب الذي كان يرسله ألفونسو جابيًا على ملوك الطوائف، حتى تَشَـطَّطَ على المعتمـد ذات مرة، رافضًـا أن يأخذ غير الذهب المشـحر، وهو ما جعل المعتمد يقتله، ويقبض على مَنْ معه من النصارى[131].

كـان لهذه الأوضاع التاريخيـة المحيطة أكبر الأثر في طابـع حوار الأديان، ونبرة خطاب المفاضلات بينها، حدة ومرونة؛ ففي الوقت الذي كان الاسـتفزاز اليهودي هو الذي سـوغ العنف اللفظي، ضد ابن النغريلة مثلًا - فتصدى له ابن حزم نثرًا كما رأينا، وأبو إسـحاق الإلبيري شـعرًا، فكانت قصيدته النونية بمنزلة الصاعق الذي فجر مكبوت غضب مسـلمي غرناطة، فتحول إلى عنف جسدي، راح ضحيتـه ابن النغريلـة وكثير معه من اليهـود[132] . وكان المسـلمون قبل أن

(127) «الرد على ابن النغريلة،» ص 42.

(128) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 478.

(129) أبـو عبـد الله محمد بن عـذارى المراكشـي، البيان المغرب في أخبار الأندلـس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وأ. ليفي بروفنسال، 4 ج (بيروت: دار الثقافة، [1967])، ج 3، ص 265.

(130) أبـو العباس أحمد بـن محمد المقـري، نفح الطيب مـن غصن الأندلـس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج 4، ص 322.

(131) ابن الخطيب، الحلل الموشية، ص 41 - 42.

(132) ابن الخطيب، الإحاطة، ص 440.

يتفاقم الوضع حريصين على سلامة رعاياهم من ذميي اليهود، لحرص الإسلام على عقد الذمة، وتحقيق العدالة مهما تكن الأحوال، إذ استرد القاضي سليمان بن أسود (ت بعد 273هـ/ 886م) جارية لتاجر يهودي من محمد بن الأمير عبد الرحمن بن الحكم[133]، وحيث حَرَّكَ المعتمد بن عباد جيشًا كثيفًا، من نخبة علمائه، ووجوه رجاله، بقيادة ولده سراج الدولة، إلى مدينة لسيانة، لتهدئة الوضع، وتأنيس أهلها، بعدما بطش أحدهم بيهودي.. زعم أنه سب الشريعة في سوق المدينة[134]، بل إن احترامهم - أحيانًا - كان أوفر من احترام أشراف مسلمي الأندلس، حتى إن أيوب بن سليمان الأموي، من شعراء المئة الخامسة، نزل - بعد الفتنة - على بدوي فأكرمه، ولكنه سرعان ما طرده عندما عرف نسبه، «فقال لغلامه: إن سئلتَ عني، فقل إنه من اليهود، فإنه أمشى لحالنا»[135]، وقد كان له صديق يهودي يحترمه كثيرًا، اسمه: بسام بن سمعون الوشقي[136].

كما أن إسماعيل ابن النغريلة كان قبل الثورة عليه، أو على ابنه الطائش المتغطرس، يوصف بأنه «من أكمل الرجال علمًا وحلمًا وفهمًا وذكاء ودماثة ودهاء ومكرًا، وملكًا لنفسه، وبسطًا من خلقه، ومعرفة بزمانه، ومداراة لعدوه، واستلالًا لحقودهم بحلمه»[137].

لعل هذه الأوصاف هي التي دعت الشاعر القرطبي، المعروف بالمنفتل، أبو أحمد عبد العزيز بن خيرة، إلى المغالاة في مدح هذا اليهودي - شعرًا ونثرًا[138] - مفضّلًا إياه على أعلام العرب، في الجاهلية والإسلام، بل إنه في نظره:

قَرَنَ الفضائلَ والفواضلْ فَشَأَى الأواخِرَ والأوائِلْ

(133) النباهي، ص 57.
(134) انظر: ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 260.
(135) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 29.
(136) المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 529.
(137) ابن الخطيب، الإحاطة، مج 1، ص 440.
(138) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 475 - 478.

هـذا ابـنُ يوسـفِ الـذي وَرِثَ الفضائـلَ عـن فواضـلْ

ثم يناديه:

أجامـعَ شـمْل المجْد وهْو مُشَـتَّتٌ ومُطلِقُ شخْص الجُود وهْو من الأسْرَى
فَضَلْتَ كِـرامَ الناس شـرْقًا ومَغْربًا كمَا فَضَـلَ العقيانُ بالخَطَـرِ القِطْرا

بل إنه تمادى حتى اعترفَ بالنفاق العَقَدِي عبْرَ سرَيرةٍ يَهودية وظاهرٍ مُسْلم:

أديـنُ بِدِيـنِ السَّـبْتِ جَهْـرًا لديْكمُ وإنْ كنْـتُ فـي قوْمِي أدِينُ بِهِ سِـرَّا

إذا كـان ابن بسـام لَعَنَ المُنفتـل، آخذًا عليـه غلوَّه في مدح هـذا اليهودي، وتملقه له إلى حد خلع الدنيا والدين له[139]، فقد كان لرفيع الدولة بن المعتصم بن صمادح كان له تفسـير مختلف لموقف شـاعر قرطبي آخر، وهـو ابن الفراء الأخفـش بـن ميمون الـذي اجتذبتـه «حضـرة غرناطـة واعتكف بهـا على مدح وزيرها اليهودي»، فلما ورد المرية مادحًا ابن صمادح، حُذِّرَ منه، باعتباره لعينًا، قال في اليهودي:

ولكـنَّ عنْـدي للوفـاءِ شَـريعةً تركْتُ بها الإسلامَ يَبْكِي على الكُفْرِ

فقال رفيع الدولة: «هذا والله هو الحر الذي ينبغي أنْ يُصْطَنَعَ، فلولا وفاؤه ما بكى كافرًا، وقد وجدنا من لا يرعى مسلمًا في حياته»[140].

على ذكر الوفاء الذي هو من القيم والمثل التي بُعِثَ نبيّنا متممًا لمكارمها، والتي هي مـن صميم موضوع «المفاضـلات» الدينية والدنيوية معًـا، نجد مثالًا آخر قبـل حكم ابن صمـادح هذا، يعـزز فحواه، وإن كـان هذه المـرة لمصلحة يهودي على حساب مسـلم، إذ إن الفقيه الكبير طالوت بن عبد الجبار (المتوفى قبل 206هـ/ 821م) - بعد فتكة الحَكَم بن هشام الأموي بأهل الربض الثائرين عليه في قرطبة، في عام 202هـ/ 817م - التجأ إلى يهودي، أخفاه في بيته عامًا

(139) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 477 - 478.
(140) المقري، نفح الطيب، ج 4، ص 387 - 388.

كاملًا في أحسن الأوضاع، إلا أن الفقيه خاف أن يكون قد أثقل عليه، فتحرَّج من البقاء عنده، ثم التجأ إلى وزير كان أحد تلاميذه، فما كاد يدخل عليه حتى وشى به إلى الحَكَم، وعندما عرف منه أن اليهودي ضحى بنفسه إكرامًا لهذا الفقيه، في الوقت الذي خانه فيه تلميذه الوزير المسلم، سقط ذلك الوزير من عينه[141]، وهو ما يعني أن المسلمين - يتعاملون مع الأخلاق - خارج أسوار المِلل المغلقة، بروح عقيدتهم السمحة الفضلى، فعلى الرغم من أن الصورة النمطية لليهود متشبعة في الخيال الجمعي للمسلمين، وربما لغيرهم، بالمكر والخداع، فإن الأندلسيين لم يَجْرِمَنهُمْ شَنَآنُ قوْم على أن لا يعدلوا، فصاعد الأندلسي مثلًا يقول عن إسحاق بن قنطار إنه كان «حميد المذهب، جميل الأخلاق، جالسْتُه كثيرًا فما رأيتُ يهوديًّا مثله في رجاحته وصدقه وكمال مروءته»[142]، حتى ابن حزم - على حدة جدله لليهود - اعترف لإسماعيل ابن النغريلة خصمه اللدود أنه كان «أعلمهم وأجدلهم»[143].

مهما يكن، فإن تقصي شذرات هذا الموضوع عصي، ولكن «يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق»، فقد حاولنا لملمة هذا الشتات وفق نسق ينطلق من التفاعل اللغوي والأدبي، مرورًا بالعقدي وانتهاء بالأخلاق والمعاملات.

ثالثًا: المذاهب: توحد وتعدد

تُطلَق المذاهب في الأصل اللغوي على السبل والاتجاهات التي يذهب فيها الناس طرائق قددًا، ولا فرق بين هذا المعنى واستعمالها الاصطلاحي، غير أن الأول مادي، والثاني معنوي، تتحول فيه المذاهب إلى طرق فكرية شتى، ينتهجها السالكون.

ما دامت وحدة الجماعة مطلبًا تنظيميًّا مرغوبًا فيه، فإن الاختلاف في الوقت ذاته، سنّة كونية، تحكم نواميس الوجود ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس

---

(141) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 16.

(142) الأندلسي، ص 204.

(143) ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 245.

أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾[144].

في ضوء هذا صاغ ابن حزم قاعدته الذهبية القائلة إن «الناس على الخلاف حتى يوقن الإجماع، لا على الإجماع حتى يوقن الخلاف»[145].

بين مطلب التوحُّد، وكونية التعَدُّد، تأطَّر التمذْهُب في الأندلس، فرأوا أن «اتفاق المذاهب والآراء، تبعٌ لتمازج النفوس والأهواء»[146]، وقد تأصلت فيهم قيم المذهبية، حتى أعطوْا المدن خصائصها، فأهل بلنسية «أحسن الناس مذهبًا، وأمتنهم دينًا، وأهل قرطبة ذكروا بصحة المذهب»[147]. وهذه النزعة التعددية، هي التي تلائم التركيبة الفسيفسائة للهوية الأندلسية.

لأن المذاهب هنا ذات مرجعية دينية، فإن نظرة ابن حزم إليها من هذه الزاوية، جعلته يدرجها ضمن «المِلل والأهواء والنِّحل»، بحسب تناوله إياها في كتابه الفصل[148].

انطلاقًا من هذه الخلفية الدينية، واعتمادًا على أن اختيار مذهب من هذه المذاهب يستبطن عملية مفاضلة، بين ما يُتَبَنَّى، وما يُقْصَى، بغضّ النظر عن حظ الصواب في هذا وذاك، أدرجناها في المفاضلات الدينية.

1 - المذاهب الفقهية

كانت المناوبة الأولى فقهيًا بين مذهبي الأوزاعي ومالك بن أنس، إذ كان الأول مذهب أهل الشام، أول الفاتحين للأندلس، وتجذيرًا لفكرة «الداخل» في الأندلس، أرّخوا لدخول المذهبين على المستوى الفردي. فكان صعصعة بن

(144) القرآن الكريم، «سورة هود،» الآية 118.
(145) ابن حزم، نوادر الإمام ابن حزم، النص 255، ص 100.
(146) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 392.
(147) نوري معمر، الإمام أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد: شيخ الحفاظ بالأندلس، إشراف محمود حقي (الرباط: منشورات عكاظ، 1988)، ج 1، ص 41.
(148) العنوان: الفصل بين المِلل والأهواء والنِّحل.

سلام (ت 192هـ/ 808م) «أول من أدخل للأندلس مذهب الأوزاعي»[149]، بينما كان زياد بن عبد الرحمن شبطون (ت 193هـ/ 809م) «فقيه الأندلس على مذهب الإمام مالك، هو أول من أدخل مذهبه الأندلس، وكانوا قبله على مذهب الأوزاعي»[150].

إذا كان هذان الرائدان متعاصرين، كما يبدو من تاريخ وفاتيهما، فمن الواضح أن الاختيار الفردي لمذهب مالك قد بدأ بشكل واضح، منذ عهد الحاكم الثاني في الدولة الأموية، بدرجة جعلت بوادر ترسيمه تظهر أيضًا منذ هذا العهد المبكر، لدولة الأمويين، إذ إن الأمير هشام بن عبد الرحمن الداخل «لما وصلت سيرته لمالك بن أنس، ونشرت فضائله عنده، قال: وددتُ أنَّ الله زيَّنَ موسِمنا به، حكى ذلك الفقيه ابن أبي هند، وكان قد لقي مالكًا وأخذ عنه»[151].

في المقابل صدر عن الأمير هشام ما يوحي بإعجاب متبادل مع الإمام مالك، حين مر على ابن أبي هند المذكور أعلاه، فقام له الفقيه وحياه، فقال له: «لقد ألبسك مالك ثوبًا جميلًا»[152].

إضافة إلى هذه المؤشرات الأولية للعلاقة الرسمية بين المذهب المالكي والحكم الأموي في الأندلس، هناك من يرى أن هشامًا «أخذ الناس جميعًا بالتزام مذهب مالك»[153].

إلا أن أحد الدارسين المحدثين يؤكد أن هذا الأمير لم يصرح بتبنّي هذا

---

(149) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 244.

(150) المقري، نفح الطيب، ج 2، ص 42-44.

(151) أخبار مجموعة في فتح الأندلس، ص 110 - 111.

(152) أبو بكر محمد بن عمر بن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الكتب الإسلامية ودار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، ص 14.

(153) أبو الفضل بن موسى عياض (القاضي)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له محمد بن تاويت الطنجي، السلسلة التاريخية؛ 1 (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، 1965)، ج 1، ص 26 - 27.

المذهب رسميًا، بل تَنَكَّبَ - في تعيين قضاته - عن كبار علمائه رسميًا، مع أنه في عهده «بدأت تتجمع في قرطبة وطليطلة وغيرهما من بلاد الأندلس جماعات صغيرة من فقهاء المالكية»[154]، وهنا يرجح أن النقلة الرسمية إلى هذا المذهب بدأت فعليًا في عهد ابنه الحَكَم الربضي، وهذا ما سيصرح به المقري لاحقًا.

يرجح حسين مؤنس أن يكون تَنَكُّب الأمير هشام عن تولية فقهاء المالكية رسميًا، راجعًا إلى حرصه على الاستئثار بالسلطة، لأن هؤلاء أخذوا «بأخلاق مالك وشمائله كما أخذوا موطأه، والمالكية امتازت بأنها لم تكن مذهبًا فقهيًا فحسب، بل مذهبًا سلوكيًا أيضًا، فمالك كان رجلًا مهيبًا جليل السمت، يجلس لتلاميذه، وكأنه سلطان عظيم بين رعيته، حتى لقد لقبه الناس بأمير المؤمنين في الحديث»[155].

نظرًا إلى تقدير سلطة الدين في الذهنية الأندلسية، كان رجال المالكية هناك «جامعين بين علم مالك وذكائه وكياسته، وتراجمهم تدل على أنهم كانوا أمراء في العلم، ولهم في قلوب الناس مكانة كبرى، فهم تلاميذ إمام دار الهجرة»[156].

اصطدمت هذه السلطة الروحية بالسلطة الزمنية، في أيام الحَكَم بن هشام الذي لم يتمتع بمرونة والده في التعامل مع هؤلاء، ولم يكن يبدي أيضًا من الورع الديني والسياسي ما كان يبديه والده الذي سَمَّتْه رعيته هشام الرضى، ولهذا كان شيوخ المالكية قادة ثورة الربض ضد الحَكَم، حتى حاولوا الانقلاب عليه، وتنصيب ابن عمه مكانه، إلا أن مرشحهم خانهم، ووشى بهم إلى الحَكَم، فنكَّلَ بهم شرّ تنكيل، قتلًا وسجنًا وتشريدًا[157].

على قدر ما نالوا من قسوته، في أول حكمه، نالوا أيضًا رضاه وتقديره وترسميه في آخر حياته، حيث شعر باهتزاز ملكه، وافتقاره إلى شرعية دينية،

---

(154) حسين مؤنس، شيوخ العصر في الأندلس، ط 2 (القاهرة: دار الرشاد، 1997)، ص 18.
(155) المصدر نفسه، ص 18.
(156) المصدر نفسه، ص 19.
(157) المصدر نفسه، ص 25 - 27.

تمنحـه تأشـيرة الدخول إلـى نفـوس الشـعب القرطبـي خصوصًا، والأندلسـي عمومًا، فأصدر عفوًا «عن الفقهاء الذين اشتركوا في الثورة، فعاد معظمهم وعلى رأسـهم يحيى بن يحيى الليثي، (ت 230هـ/ 845م)، وطالوت بن عبد الجبار، وأصبحوا من أهل شوراه، وفي أيام ابنه عبد الرحمن المتوفى (238هـ/ 852م) أصبح يحيـى بن يحيى رجل الدولـة الأول، وتكونت من أولئـك الفقهاء الكبار جماعة رسـمية سـميت بجماعة الفقهاء، المشـاورين، عرف كبيرهم باسم رأس الفتيا، أو رئيس المفتين، أو رئيس البلد، أو شـيخ المسلمين، واللقبان الأخيران لهما دلالة سياسية واضحة، فإن معناهما أن كبير الفقهاء والمشاورين هو رئيس أهل البلد وشيخهم أيضًا، ورضاه عن الأمير.... تأييد له، وإضفاء لصفة الشرعية على حُكْمِه»[158].

تلخيصًا لهذه السـيرورة المذهبية، يقـول المقري إن «أهـل الأندلس كانوا في القديم على مذهب الأوزاعي وأهل الشـام من أهل الفتح، وفي دولة الحَكَم بن هشـام... انتقلـت الفتوى إلـى رأي مالـك بن أنس، وأهـل المدينة، فانتشـر علـم مالك ورأيـه بقرطبـة والأندلس جميعًـا والمغـرب، وذلك بـرأي الحَكَم، واختياره»[159].

أرجع بعض الدارسـين تقبّل الأندلس انتشار المذهب المالكي إلى أسباب ذاتية وسياسـية وجغرافية وتاريخية[160]، على الرغم مـن أن ابن حزم لم يركز - بشكل أسـاس - إلا على الخلفية السياسـية، في هذا الصدد، إذ يقول: «مذهبان انتشرا - في بدء أمرهما - بالرياسة والسلطان: مذهب أبي حنيفة....

مذهب مالك بن أنس عندنا، فإن يحيى بن يحيى كان مكينًا عند السـلطان، مقبول القول في القضاة، فكان لا يلي قاض في أقطارنا إلا بمشـورته واختياره،

(158) مؤنس، ص 29.

(159) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 230.

(160) سـالم يفوت، «المناخ الفكري في الأندلس ودور المالكية في تشكيله،» ورقة قدمت إلى: الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، تنسيق علي الإدريسي، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 118 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005)، ص 72 - 73.

ولا يشير إلا بأصحابه، ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا والرياسة، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به، على أن يحيى بن يحيى لم يل قضاء قط، ولا أجاب إليه، وكان ذلك زائدًا في جلالته عندهم، وداعيًا إلى قبول رأيه لديهم»[161].

إذا كانت هذه المقتبسات تؤكد توحيد الأندلس رسميًا على المذهب المالكي، فإن هذا التوحيد تم على مستوى الفتوى والقضاء فحسب، وهو ما يترك حرية التمذهب الشخصي متاحة على هامش المذهب الرسمي، حتى أن مذهب إمام الشاميين الأوزاعي: عبد الرحمن بن عمرو (257هـ/ 871م) المُتَخَلَّى عنه رسميًّا، ظل هناك من يفتي به، رغم معاصرته عبد الملك بن حبيب السلمي (ت 238هـ/ 852م)، أحد أساطين المذهب المالكي المهيمن يومها في الأندلس، فكان زهير بن مالك البلوي (ت قبل 250هـ/ 864م) «يفتي بقول الأوزاعي»[162].

هكذا تعايشت في الفقه الأندلسي مذاهب متعددة، مثل: الشافعية والحنفية والحنبلية والظاهرية....حتى داخل البيت الأموي الحاكم، إذ يرى ابن سعيد خلال حديثه عن أبناء عبد الرحمن الناصر أن «من العجائب أن عبد الله كان شافعيًّا، وأخاه عبد العزيز حنفيًّا، والمستنصر مالكيًّا»[163]، وهو ما يعني أن السلطة المرسِّمَة للمذهب المالكي في الأندلس كانت تترك لنفسها ولغيرها حرية المفاضلة بين المذاهب في الاختيار الشخصي، لدرجة أن منذر بن سعيد (355هـ/ 966م) وهو إمام جامع قرطبة وقاضي الجماعة، حتى وفاته في عهد الحَكَم المستنصر، «كان مائلًا إلى القول بالظاهر، قويًّا على الانتصار لذلك»[164].

كان «يجمع كُتُبَه ويحتجُّ بمقالته، ويأخذ بها لنفسه، فإذا جلس مجلس

(161) الحميدي، ص 383 - 384، وابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 108.
(162) الحميدي، ص 221.
(163) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 230.
(164) الحميدي، ص 348.

الحكومة قضى بمذهب مالك بن أنس وأصحابه الذي عليه العمل في بلده، ولم يعدل عنه»[165].

إذا كنا قد رأينا تفضيل الدولة لمذهب على آخر، ورأينا تعايش المذاهب الفقهية المتعددة بحسب اختيار الأشخاص المختلفين، وتعددها حتى لدى الشخص الواحد، مثل القاضي الذي يفتي ويحكم بالمذهب الرسمي، ويدين في ذات نفسه بمذهب آخر، يمثل اختياره الشخصي، فإن في الأندلس أيضًا رحلة العالم الواحد من مذهب إلى مذهب، فالحميدي يقول عن أبي عمر ابن عبد البر إنه «كان يميل في الفقه إلى أقوال الشافعي»[166]، بينما يقرر الفتح بن خاقان أنه «كان ظاهريًّا، ثم صار مالكيًّا»[167]، ومال أبو محمد ابن حزم أولًا إلى رأي «الشافعي، وناضل عن مذهبه وانحرف عن مذهب غيره، حتى وُسِمَ به ونُسِبَ إليه... تم عدل في الآخر إلى قول أصحاب الظاهر... فنقَّحَه ونَهَجَهُ وجَادَلَ عنه، ووضَعَ الكتُبَ في بَسْطِهِ، وثَبَتَ عليه إلى أنْ مضى لسبيله»[168].

بما أن الشريعة الإسلامية كلها صراط مستقيم، ومنهج لاحب قويم، فقد وُجِدَ في الأندلس من يتسامون عن ضيق التقليد المذهبي إلى أفق الاجتهاد الأرحب. وهؤلاء هم غالبًا مدرسة الحديث في الأندلس التي انبثقت من رحمها المذاهب الفقهية، ومن أوائلهم مصعب بن عمران قاضي هشام الرضى والحَكَم فقد كان «راوية عن الأوزاعي، لا يتقلد مذهبًا ويقضي بما يراه صوابًا»[169]. كذلك بَقِي بن مخلد، «كان متميزًا، لا يقلد أحدًا... جاريًا في مضمار» البخاري ومسلم والنسائي[170]. كما أن قاسم بن محمد بن سيار

---

(165) النباهي، ص 74–75.

(166) الحميدي، ص 367.

(167) أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان، كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بمطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشرقاوي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2001)، ص 151.

(168) ابن بسام الشنتريني، ج 1، ص 103.

(169) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 1، ص 94.

(170) الحميدي، ص 178.

«كان يذهب مذهب الحجة و النظر، وترك التقليد»[171]. واستمر هذا الاتجاه، حتى آخر العصور الأندلسية، حيث درج عليه القاضي محمد بن يحيى بن بكر الأشعري (741هـ/ 1349م)[172].

على عادة الأندلسيين في استنباط المصطلحات الخاصة بهم، كانوا يسمّون هؤلاء المجتهدين أهلًا لاختيار، فأبو محمد القاسم بن الفتح «كان عالمًا بالحديث... لم يكن يرى التقليد، بل كان مختارًا»[173]. ومسعود بن سليمان أبو الحناء (ت 426هـ/ 1035م) أنه كان «يميل إلى الاختيار»[174].

هكذا تتولد من ثنائيتيْ التقليد والاجتهاد، الفقهاء والمحدثين - ثنائية أخرى تكاد تكون مرادفة لهما، تتمثّل في الرواية والدراية، ظل طرفاها يتغالبان في تكوين العلماء أحيانًا، ويتكافآن تارة أخرى، فابن الحصار: عبد الرحمن بن أحمد (422هـ/ 1031م) - مثلًا - «كانت الرواية أغلب عليه من الدراية»[175].

في المقابل نجد أن أبا مروان: عبد الملك بن عبد العزيز المعروف بابن الباجي «كانت الدراية أغلب عليه من الرواية»[176]، بينما كان أبو بكر غالب بن عبد القاهر «ابن القلاس» جامعًا بين الحسنيين، فكان «من أهل الدراية والرواية»[177].

مهما تكن حرية التمذهب في الأندلس، على هوامش المذهب المالكي المهيمن، فإن هذا التعايش لم يكن خلوًا من المماحكات بين المذهب الرسمي، والمذاهب الحافّة، إذ تصدى فقهاء المالكية لمدرسة الحديث

(171) أبو الوليد عبد الله بن محمد بن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، حققه وقدم له ووضع فهارسه إبراهيم الأبياري، 3 ج، ط 2، المكتبة الأندلسية؛ 3 - 5 (القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1983 - 1989)، ج 2، ص 598.

(172) النباهي، ص 142.

(173) ابن بشكوال، ج 2، ص 689.

(174) الحميدي، ص 356.

(175) ابن بشكوال، ج 2، ص 490.

(176) المصدر نفسه، ج 2، ص 534، وانظر فيها أيضًا محمد بن عاصم، ص 671.

(177) المصدر نفسه، ص 666، وانظر: النباهي، ص 126 - 141.

«الأصولية» في الأندلس، مستظلين بلواء السياسة، ومستغلين رباط المصالح المتبادلة بين الأمراء والفقهاء، «فكما كانت الدولة تنتظر من الفقهاء تأييدها في حالة ظهور خارج على سلطانها، فكذلك كان شيوخ المالكية ينتظرون من الدولة أن تؤيدهم على أي مخالف لمذهبهم الفقهي، وكانت حجة الفقهاء في ذلك واضحة، وهي أن الوحدة العقائدية للبلاد جزء من وحدتها السياسية، وأن أي بلبلة مذهبية يكون لها -قطعًا - أثر في الوحدة السياسية، واجتماع الناس في الطاعة للبيت الأموي»[178].

هكذا عندما جاء بَقِي بن مخلد بعد رحلته إلى المشرق، محمَّلًا بكتب الحديث، ومتضلعًا من فقهها السابق على المذاهب، والأسمى منها، وَصَمَهُ فقهاء المالكية - في البلاط الأموي - بالتهمة الجاهزة: «المُرُوق على الدين»، وعلى أساس ذلك حَرَّضوا عليه العامة، فمنعوه من قراءة مسند ابن أبي شيبة في المسجد الجامع، كما حرّضوا عليه الأمير محمد بن عبد الرحمن بالتهمة السياسية الجاهزة أيضًا: «خطر اختلاف كلمة الناس»[179]، إلا أن الأمير، بسعة نظره وأناته المعهودتين، لم تسْتَخِفّه هذه الدعاوى، بل عقد مناظرة بينهم وبين بَقِي[180]، ثم أخذ المسند، من يده، متصفحًا إياه، وأمر خازن مكتبته باقتناء نسخة منه، وقال لبَقِي: «انشرْ عِلْمَك، وارْوِ ما عندك، ونهاهم أن يتعرضوا له»[181].

فات هؤلاء الفقهاء أن تسارع وتائر التطور الحضاري، الذي راكمته الدولة الأموية في الأندلس، على الصُّعُد المختلفة، خصوصًا في عهد هذا الأمير العالم، كان يقتضي أن يواكبه تطور يوازيه على مستوى المدارس الفقهية.

هكذا انعكست أصداء هذه المفاضلات المذهبية على صفحة الأدب

---

(178) مؤنس، ص 52-53.
(179) المصدر نفسه، ص 53.
(180) أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، حققه وقدم له محمود علي مكي (القاهرة: [لجنة احياء التراث الإسلامي]، 1971)، ج 2، ص 249.
(181) الحميدي، ص 11.

الأندلسي، إذ لم يستطع منذر بن سعيد وهو قاضي الجماعة، في عهدي الناصر والمستنصر - إلا أن يعلن تذمره من سيادة تقليد المذهب المالكي، حتى في مواجهة الأصليْن الأقدسين: القرآن والحديث:

عَذيريَّ من قومٍ يقولون كلَّما طلبْتُ دليلًا: هكذا قالَ مالكُ[182]

هكذا واصل فقهاء المالكية تَصَدِّيهم لكل من يحاول الخروج عن مسطرتهم المذهبية، فاتهموا بالتشيع ابن حيون الحجاري (305هـ/ 917م) لأنه «انحرف عن مذهب مالك»، على الرغم من أنه من «أكثرهم حديثًا ورواية، وقد اشتهر بالصدق البالغ»[183]، كما ثاروا على ابن حزم، في القرن الخامس «حين نُعِيَ عليه بقرطبة وغيرها خلافه مذهب مالك»[184].

سجّل هذا الفقيه العنيد رؤيته المذهبية، في قصيدة، كرسها لإبراز أصول «الظاهرية» القائمة على التزام ظاهر الأصلين: القرآن والحديث، والتعالي على التقليد[185]:

وخابَ امْرُؤٌ وافاهُ حُكْمُ محمدٍ فقالَ بآراءِ الرجالِ وقَلَّدَا
وفي الناس أحْزابٌ وكلٌّ يَرَى الذي يَجيءُ به المُنْجِي وسائرُهُ الرَّدَى
وألقَوْا كتابَ الله خلفَ ظُهورهِمْ وقولَ رسول الله.. وَيْلَهمُ غَدَا
...وخُذْ ظاهرَ الألْفاظِ. لا تَتَعَدَّهَا إلى غايةِ التأويلِ تَبْقَ مُؤَيَّدَا
فتأويلُها تَحْريفُها عنْ مَكانِها ومنْ حَرَّفَ الألفاظَ حادَ عنِ الهُدَى

ثم يأخذ في الرد على بقية أصول المذاهب الأخرى، والمالكية خصوصًا، حين ركز على القياس والاستحسان وسد الذرائع وعمل أهل المدينة.

---

(182) عبد الله كنون، أدب الفقهاء (بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د. ت.])، ص 167.

(183) مؤنس، ص 61.

(184) ابن الأبار، ص 24.

(185) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، كتاب الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، يليه قصيدة في أصول فقه الظاهرية لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، إعداد مصطفى الوضيفي ومصطفى ناجي (الرباط: مركز إحياء التراث المغربي، [د. ت.])، ص 33 - 35.

على الرغم من صرختيْ منذر بن سعيد وابن حزم الظاهريين، في وجه صرامة سياج التقليد الذي ضربه المالكيون حول أنفسهم، فإن فقهاء المذهب المالكي وجدوا عصرهم الذهبي خلال حكم المرابطين الذين بلغوا في أيامهم «مبلغًا عظيمًا، لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس»[186]، حيث ساد فقه الفروع، بشكل غير مسبوق، وكاد يغيب صوت أصحاب مدرسة الحديث الأصولية[187].

هنا انتقل الشعر الأندلسي من شكوى تغليب المذهبية على الأصولية، كما عبّر عنها منذر بن سعيد وابن حزم سابقًا، إلى شكوى تغليب المصالح الدنيوية للعلماء على المصالح الأخروية، واستغلال الدين من أجل امتلاك الدنيا، إذ يقول أبو العباس - أو أبو جعفر - أحمد ابن البني الأبدي:

أهلَ الرِّياءِ لَبِسْتُمُ نامُوسَكَمْ كالذيبِ يُدْلِجُ في الظلامِ العَاتِمِ
فَمَلَكْتُمُ الدنيا بمَذْهَبِ مالكٍ وقَسَمْتُمُ الأموالَ بابْنِ القاسِمِ[188]

على الرغم من قوة القمع الذي تعرض له المذهب الظاهري، مُمَثَّلًا في رائده الحقيقي ابن حزم، على يد ملوك الطوائف وفقهائهم، فإن جذوة هذا المذهب ظلت تتقد تحت الرماد.

هنا يجب التنبيه إلى أن حدة المواجهة لظاهرية ابن حزم خصوصًا، ربما كان مردّها إلى حمولتها السياسية المُعارضة، فالرجل كان أموي النزعة، مجاهرًا بقرشية الإمام، مستنكرًا توزيع أمراء الطوائف لإرث الخلافة، وهو ما جعل العباديين يحرقون كتبه ويُشَرِّدُونَه، بمؤازرة فقهاء المالكية، إذ كان المذهب الظاهري الحزمي يمثّل «فقه المعارضة» من خلال رفضه القياس[189] الذي

(186) أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 121.

(187) المصدر نفسه، ص 122.

(188) المصدر نفسه، ص 121، والمقري، نفح الطيب، ج 2، ص 448.

(189) محمود إسماعيل، «ابن حزم ومدرسته: جدل الفقه والتاريخ،» ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، تقديم محمد مفتاح؛ تنسيق عبد الواحد أكمير (الرباط: منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، 2003)، ص 285.

توسع فيه المالكيون «لتبرير سياسات أمراء الطوائف»، وبهذا الجهد الجَبَّار يكون ابن حزم – على رأي الجابري – هو من حوّل الظاهرية من «البيان... إلى البرهان»[190].

على الرغم من إحراق كتبه وتشريده، فقد تواصلَ مَدُّ مَذهب ابن حزم على يد تلاميذه، مثل صاعد الأندلسي والحميدي والأجيال اللاحقة بهم من أحفاده وغيرهم[191].

هكذا، مثلما كان العهد المرابطي عهد ازدهار الفقه المالكي الفروعي، بحيث لم يحظ عندهم «إلا من علم علم الفروع... حتى نُسِيَ النظرُ في كتاب الله، وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم»[192]، فإن العهد الموحدي كان أوج ازدهار المذهب الظاهري، حين دشن عبد المؤمن (558هـ/ 1162م) عهده بانتقاد فقه الفروع، خلال قمة عقدها مع كبار فقهاء المالكية، موعزًا إليهم بتجاوزه، إلا أن الشيخ أبا عبد الله محمد بن سعيد بن زرقون الإشبيلي (586هـ/ 1190م) أعلن رفضه جهارًا لذلك، وهو ما أوقف المشروع في مهده[193].

أما ابنه أبو يعقوب: يوسف بن عبد المؤمن (580هـ/ 1184م) فشكا للحافظ أبي بكر بن الجد (586هـ/ 1190م) من تلك الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله، معلنًا أمام هذا الفقيه الأندلسي أنه لا يحتكم إلا إلى ثلاثة أصول: الكتاب أو السنّة أو السيف[194].

لكن الحسم، في هذا الموضوع، حدث في أيام أبي يوسف بن أبي يعقوب (595هـ/ 1199م)، حيث «انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق

---

(190) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص 99.

(191) محمد يعلى، «ملامح من الحياة الفكرية الحضرية بالأندلس: مدينة إشبيلية في عهدها المغربي،» ورقة قدمت إلى: الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، ص 397 – 399.

(192) المراكشي، ص 122.

(193) انظر: يعلى، ص 419.

(194) المراكشي، ص 199.

كتب المذهب... وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي... وتوَعَّدَ على ذلك بالعقوبة الشديدة...

كان قصده - في الجملة - محو مذهب مالك، وإزالته من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده»[195].

أخيرًا، عادت الأندلس - في عصرها النصري، آخر عهودها - إلى الوحدة تحت ظل المذهب المالكي، إلى حد أن أبا البركات بن الحاج البلفيقي (774هـ/ 1372م) كان شديد الالتزام بهذا المذهب، «لا يسمع من مخالفه في شيء»[196].

بل إن الدولة النصرية كانت تشعر - داخلها - بالانسجام الديني المطلق، فالإسلام عندهم - بحسب ابن الخطيب - «سالم من الانصداع، محروس من الابتداع» ولا يشوش عليه إلا الكفر المُتَرَبِّصُ به من الخارج[197].

2 - المذاهب العقدية

في موازاة مسار المذاهب الفقهية، كانت المذاهب العقدية، تتفاعل بين طرفي ثنائية: السنّة والبدعة، «فكان المذهب المالكي ضد المستنصر الشيعة، والمعتزلة والخوارج أجمعين»[198]، حتى قال الحَكَم: «جل من يعتقد مذهبًا من مذاهب الفقهاء، فإن فيهم الجهمي والرافضي والخارجي، إلا مذهب مالك، فإني ما سمعت أن أحدًا تقلد مذهبه قال بشيء من البدع»[199].

حاول بناصر البوعزاتي توسيع دائرة التعالق بين المذاهب الفقهية

---

(195) المراكشي، ص 198.

(196) المقري، أزهار الرياض، ج 4، ص 106.

(197) المصدر نفسه، ص 52.

(198) بناصر البعزاتي، «مآل علم الكلام عند ابن حزم والباجي،» ورقة قدمت إلى: الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، ص 170.

(199) الونشريسي، ج 6، ص 357.

والمذاهب الفكرية، تلاؤمًا وتنافرًا، فقال إن «أغلب المعتزلة حنفية، وأغلب الأشاعرة... شافعية، لكن بعض الأشاعرة مالكية، وأقلية منهم أحناف....

ساد عداء شديد بين المعتزلة والحنفية، فلا حنبلي معتزلي، ولا معتزلي حنبلي، وأيضًا لا مالكي معتزلي، ولا معتزلي مالكي، ولكن قد يكون المعتزلي حنفيًا»[200].

قرر الأندلسيون أن بلادهم «لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النِّحل»[201]، وأن أهلها قد جُبلوا على «ترك الجدل والخلاف والتشغيب»[202].

هذا صحيح باعتبار أنه كان هناك دائمًا هيمنة لمذهب سنّي واحد يُعتبر عاصمًا للأندلسيين من القواصم، أكان مذهب الأوزاعي أم مذهب مالك، حسبما ذكرنا سابقًا، ولكن هذه الوحدة، لم تمنع من وجود مذاهب عقدية أخرى، وصفها الأندلسيون بـ «البدع»، مثل: الخوارج والشيعة والمعتزلة. وكما كان هناك مذاهب فقهية على هامش المذهب المالكي المهيمن، كانت هناك أيضًا مذاهب «مبدعَة» على هامش مذهب «السنة والجماعة» في الأندلس، مع ضرورة الأخذ في الاعتبار أن التبديع كرة تتقاذفها جميع المذاهب، في ما بينها؛ إذ كلٌّ منها يعتبر أن الحق معه.

أرَّخَ ابن حزم - خلال تناوله العام للنِّحَل - أصْداء هذه المذاهب داخل الأندلس، فذكر وجود الخوارج هناك، قائلًا: «وشاهدنا الأباضية عندنا بالأندلس»، ذاكرًا بعض «شنعهم»[203]، ومع ذلك يبدو وجودهم ضئيلًا جدًّا. أمّا الشيعة، فقد تسربوا إلى الأندلس لواذًا عبر التاريخ، من خلال جيوب البربر هناك، أو عن طريق العلماء الراحلين إلى المشرق والوافدين منه: جواسيس فاطميين وغيرهم، أو من خلال الاحتكاك بدولتي الأدارسة في المغرب

(200) البعزاتي، ص 170، الهامش 1.
(201) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 176.
(202) ابن الخطيب، الإحاطة، مج 2، ص 114.
(203) ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 59.

والفاطميين في أفريقيا ومصر[204]. هكذا اتهم بها حتى منذر بن سعيد البلوطي (355هـ/ 966م)، قاضي الجماعة في قرطبة، على الرغم من أن تشيعه - إن صح - كان يبدو معتدلا[205].

لا أستطيع هنا إلا أن أتساءل - مستغربًا - كيف يتم الجمع بين الظاهرية، فقهيًا، والباطنية - التشيع - عقديًا، في حق منذر بن سعيد، وحتى في حق دولة الموحدين - «عَمْرَكَ اللهُ كيْفَ يَلتَقِيانِ؟!».

ربما يكون أسلم موقف في هذا الصدد هو ما ذهب إليه ابن الفرضي، شهيد فتنة قرطبة (400هـ/ 1010م) من أن منذر بن سعيد «كان يحل في اعتقاده أشياء، الله مجازيه بها، ومحاسبه عليها»[206].

يخرج ابن حزم من الظن إلى اليقين حين يتحدث عن مشاهدته جيوب التشيع الأندلسي في أيامه: «وقد لقينا من يذهب إلى هذا وكلمناهم، منهم: المعروف بابن شق الليل المحدث بطلبيره، وهو مع ذلك من أهل العناية وسعة الرواية، ومنهم: محمد بن عبد الله الكاتب، وأخبرني أنه جَالسَ الخضرَ وكلّمَه مِرارًا»[207].

لعل أهم حضور شيعي في الأندلس، تمثّل في دولة الحموديين التي اغتنمت فرصة عصر الطوائف، عند انفراط عقد الخلافة الأموية المهيمنة، استغلالًا لصفة القرشية المفقودة، في أغلب المتنزين على الحكم يومها، إلا أنهم مع ذلك «كانوا شيعة معتدلين إلى حد بعيد، فلم تتخذ دولتهم طابعًا دينيًا قويًا، ولم يكن لهم مذهب كامل واضح المعالم، ولا فلسفة تقوم على أسس ثابتة، ولا فقه خاص بهم.... لم يأخذوا من ذلك إلا بقدر ما يحقق لهم مأربًا سياسيًا 'الإمامة'»[208].

---

(204) انظر: محمود علي مكي، التشيع في الأندلس: منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004)، ص 16 - 29.

(205) مكي، التشيع، ص 22.

(206) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، الترجمة: 1452.

(207) ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 37-38.

(208) مكي، ص 48 وما بعدها.

بُني على هذه السطحية المذهبية للحموديين خُفوتٌ في الأدب الشيعي هناك، إذ تكرست قصائده للأصداء السياسية لشيعية الحموديين، عزفًا على وتر الإمامة وأحقيتهم في وراثتها.

أورد محمود علي مكي نماذج من هذا الأدب الشيعي الباهت، لابن دراج وابن شهيد وعبادة بن ماء السماء وابن الحناط وابن مقانا الأشبوني[209]، كفانا مؤونة استحضارها هنا، لأنه حكم بأن تلك القصائد تمثّل «صورة صحيحة صادقة للتشيع الأندلسي (الباهت) الذي تغلب عليه السطحية والتكلف، وتشحب فيه الشخصية الأندلسية، حتى لا تكاد تبين، وكثير من مدائح الشعراء الحموديين لهم، لا تكاد تفترق عن مثيلاتها في غيرهم من ملوك الطوائف»[210].

أمّا «الاعتزال»، فكان حاضرًا - هو الآخر - ولو بشكل هامشي، في ذهنية الأندلسيين، إذ «كان قوم يذهبون إلى الاعتزال، نُظَّار على أصوله، ولهم فيها تواليف، منهم: خليل بن إسحاق، ويحيى بن السمينة، والحاجب موسى بن حدير، وأخوه الوزير صاحب المظالم: أحمد، وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك»[211].

وعلى الرغم من أن ابني حدير، موسى (319هـ/ 931م) وأحمد اللذين ذكرهما ابن حزم هنا، ضمن المُعْلِنين اعتزالهم، هما شخصيتان رسميتان داخل البلاط الأموي في عهد الناصر، فإن النظرة الأندلسية إلى الاعتزال كانت دائمًا بغير «عين الرضى»، فهو مجرد شذوذ عن الجماعة، إذ يخاطب أحمد بن عبد ربه أبا عبيدة: مسلم بن أحمد المعروف بصاحب القبلة (295هـ/ 908م):

أبيتَ إلا شذوذًا عن جَماعتنا ... ولم يُصِبْ رأيُ من أرْجَا ولا اعْتَزَلا[212]

وإذا كانت السلطات الأموية في الأندلس غضت النظر عن هذه الظواهر الاعتزالية الفردية، فإن عبد الرحمن الناصر أبدى حزمًا أكثر أمام الظاهرة

---

(209) مكي، ص 53-58.

(210) المصدر نفسه، ص 60.

(211) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 176 - 177.

(212) الأندلسي، ص 160.

«المَسَرِّيَّةِ» لأنها أخذت شكلًا مؤسسيًا، لامس الخطوط الحمراء للسياسة، حيث كان أبو عبد الله محمد بن مسرة (319هـ/ 931م) رأس فرقة نصبته إمامًا، في حين اعتبرته الخلافة الأموية مبتدعًا، «مَثَّلَ فتنة واسعة المدى بين العلماء والناس»، «حتى اضطر عبد الرحمن الناصر إلى إصدار بيان عام يَلْعَنُ ابنَ مسرة ومن تابعه»[213]؛ إذ «لم يحتمل أن يكون إلى جواره شيوخ، يَصِلُونَ - في قلوب الناس - إلى مكانة، تُقارِبُ مكانته»[214].

مع ذلك تَحَفَّظَ محمد بن حارث الخشني (361هـ/ 972م) في أمره، فقال إن «الناس في ابن مسرة فرقتان: فرقة تبلغ به مبلغ الإمامة في العلم والزهد، وفرقة تطعن عليه بالبدع، لما ظهر من كلامه في الوعد، وبخروجه عن العلوم المعلومة بأرض الأندلس، الجارية على مذهب التقليد والتسليم»[215].

أمّا ابن حزم فلم يدرجه ضمن قائمة المؤلفين الأندلسيين في مذهب الاعتزال المذكورة آنفًا، وإنما سلكه في رسالة فضل الأندلس ضمن البلغاء، مُعْلِنًا عدم رضاه عن مذهبه[216].. ثم اعتمده - في كتابه **الفصل** - أهم ممثلي الاعتزال، شارحًا أفكاره، واستمرار سريانها في أتباعه، حتى معاصري ابن حزم، قائلًا في النهاية: «وأما الذي لا شك فيه، فإنه كان عند فرقته إمامًا، واجبة طاعته، يؤدون إليه زكاة أموالهم»[217].

هنا يبدو أن البُعد السياسي في حركة ابن مسرة ربما يكون هو الذي اقتضى موقف الناصر، الصارم ضد الرجل وأتباعه، القاضي بالتنقيب عنهم، والنقض لآثارهم، وطلب الدلائل عليهم، والإيقاع بمن صح أنه منهم[218]، فكان هذا الموقف سياسيًا، أكثر من كونه «حماية... للسنّة، وإنكارًا للبدعة»[219].

---

(213) انظر: مؤنس، ص 71.

(214) مؤنس، ص 70.

(215) ابن الفرضي، ج 1، ص 338.

(216) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 178.

(217) ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 67.

(218) أبو مروان حيان بن خلف القرطبي بن حيان، المقتبس، اعتنى بنشره ب. شالميتا، بالتعاون لضبطه وتحقيقه مع ف. كورينطي [وآخ.]، 5 ج (مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1979)، ج 5، ص 26 - 29.

(219) ابن حيان (1979)، ص 20.

مهمـا يكن، فـإن الأندلس ظلت تعتبر نفسـها صـوت «السـنة والجماعة»، والذائـدة عـن حماهمـا، ولذلك تجـاوز الأندلسـيون حـدود بلادهـم، حين لم ينتعـش فيهـا أدب معتزلـي، ليتصـدَّوْا للـرد علـى بيتيـن أوردهمـا الزمخشـري (538هـ/ 1143م) «لبعـض العدلية، يعرِّض بأهل السـنّة والجماعة المفلحين، وينصر مذهبه الفاسـد. فَرَدَّ عليه نفر من شـعراء الأندلس مثل ابن عاصم... كما رَدَّ على البيتين ابن جبير اليحصبي أحد أعلام المتأخرين بالأندلس...»[220].

3 – مذهب الصوفية

غير بعيد عن مـدار تفاضل المذاهب فـي الأندلس، تتأطـر الصوفية مذهبًا عرفانيًا روحانيًا، يتعالق مع مذاهب الفقه والعقيدة معًا.

هنـا تبـدو الأندلـس مناخًـا خصبًـا للتصوف، ولا سـيما فـي فتـرات تأزم الأوضـاع فيها داخليًا وخارجيًـا. كما أن الترف، في فترات الرخـاء، يُعتبر – من جهة أخـرى – محفزًا للتصـوف، إذ يأتي الزهد دائمًا ردة فعل على السـرف في المجون والترف.

فـي كل حـال، فإن حضـور التصوف فـي كتب التراجـم الأندلسـية يزاحم حضور المذاهب الأخرى التـي تتلبس به، أو تتنافر معه، ويكفي هنا أن رسـالة «الدرة الفاخرة»[221] لـمُحْيِي الدين بن عربي ضمت عشرات من مشايخ الصوفية البارزيـن في الأندلس الذيـن تربَّى على أيديهـم، وفي المقابل قدَّمَ نفسـه – في رسـالة التجليات أستاذًا وشـيخًا، ولو في عالم الرؤيا لكبار أشياخ التصوف في المشرق، من الجنيد وغيره[222].

في ذلـك إيحاء بـتفضيـل صوفية المغرب علـى نظيرتها في المشـرق التي

---

(220) المقري، أزهار الرياض، ج 3، ص 298 - 323.

(221) محيـي الدين ابـن عربي، مختصر الدرة الفاخـرة فيما انتفعت به في طريـق الآخرة، تحقيق محمد أديب الجادر (عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2006).

(222) انظـر: «رسـالة التجليات،» في: محيي الدين بن عربي، رسـائل ابن عربي، وضع حواشـيه محمد عبد الكريم النمري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، ص 337 ما بعدها.

يفترض فيها العكس، بحكم أسبقيتها في الزمان، وتأصلها في قدسية المكان، وهو يصرح بذلك تمامًا حين يؤكد أن حصة المغرب من رجال الفتح أكبر من حصة المشرق، وأن «فتح المغرب لا يجاريه فتح»(223).

يبقى المدار الأهم للمفاضلة بين الاتجاهات الصوفية في الأندلس متأطرًا بين السنّة والبدعة - الاعتدال والتطرف.

لعل خير مثال على اعتدال التصوف السنّي هناك، هو ابن برجان: عبد السلام بن أبي الرجال (ت 536هـ/ 1142م)؛ الذي «أخذ من كل علم بطرف، مؤثرًا لطريقة التصوف، عارفًا بمذاهب الناس، متقيدًا - في نظره - بظواهر الكتاب والسنة، بريئًا من مُرْدِي تَعَمُّقِ الباطنية، بعيدًا عن قحة الظاهرية، شديد التمسك بالكتاب والسنّة، جاريًا في تأويل ذلك على طريق السلف، وعلماء المسلمين وما عليه السواد الأعظم، مبديًا من وجوه التأويل، وفهم آيات التنزيل، ما يجري مع المعروف، ولا ينافر المألوف، من غير تعارض ولا مخالفة، بل بما يشهد المنصفُ العارف أنه من فضل الله، الذي يؤتيه من يشاء»(224).

هكذا كان الأندلسيون حريصين على هذا المستوى من ابتعاد التصوف عن واقع الشبهات الفكرية والسياسية، فهذا أبو عاصم عبد الوهاب بن منذر (436هـ/ 1042م) «كان ناسكًا، منقطعًا عن الناس، عفيفًا. كثير الصلاة والذكر... وكان يؤم الناس بمسجد بدر»، إلا أن ذلك لم يغفر له أنه «كان قد نظر في شيء من الكلام، فاتهم بالاعتزال، ونسب إلى مذهب ابن مسرة، وانحرف عن الفقهاء فتكلموا فيه»(225).

---

(223) انظر: «رسالة الانتصار» في: ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 362.

(224) أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير، صلة الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس وسعيد أعراب، 5 ق (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993 - 1995)، ق 4، انظر: الترجمة رقم 43/ 32-33.

(225) المصدر نفسه، الترجمة رقم 35/ 27.

إذا كان ذكر ابن مسرة يحيل على ثنائية التصوف والتَّسَيُّس، باعتبار أنه كان ثائرًا سياسيًّا متلقبًا بالإمامة، مطالبًا بحقها، فإن ذكر موقف الفقهاء المتزمت - هنا تجاه من انحرف عنهم، يحيل على ثنائية أخرى، دُرِجَ على تسميتها أيضًا الظاهر والباطن، حيث نجد تقدير مؤرخي الغرب الإسلامي لأبي الحسن عبيد الله بن عبد المجيد الأزدي الرندي (691هـ/ 1292م)، لأنه «كان متنزهًا عن مقالة المُتَلَبِّسين، وشعوذة المُشَعْوِذِين، غير متسامح في شيء مما يخالف ظاهر الشريعة، ولا عاملٍ على شطحات المتصوفة»[226]. وكان شديدًا في حكمه على المشعوذين المخالفين، فهو لا يراهم إلا «جملة أغبياء، لا علم، ولا عمل، ولا تصوف، ولا فهم، وهم مع ذلك يُجَهِّلون الناس، ويعتقدون أن مَبْناهم على أساس»[227].

على مقربة من هذا السياق، يفرق ابن خلدون بين سلف المتصوفة وخلفهم، إذ يقول: «هؤلاء المتأخرون من المتصوفة المتكلمين في الكشف، وفيما وراء الحس .. توغلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة... وتبعهم ابن العربي وابن سبعين.... وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين، من الرافضة الدائنين - أيضًا - بالحلول، وإلهية الأئمة مذهبًا لم يعرف لأولهم، فأشْرِبَ كلٌّ واحد من الفريقين مذهبَ الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم»[228]. ونظرًا إلى هذا التأثر بالشيعة الإسماعيلية، يقرأ ابن خلدون وجه الشبه بين الإمام عند الشيعة، والقطب عند المتصوفة، ذلك في الظاهر، وهذا في الباطن، وكذلك الأمر في النقباء مقابل الأبدال[229].

كما جرت الموازنة بين الظاهر والباطن، ومُيِّز بين فقه هذا وفقه ذلك،

---

(226) أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، حققه وعلق عليه عادل نويهض، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979)، ص107.

(227) المصدر نفسه، ص 108.

(228) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 584.

(229) المصدر نفسه، ص 585.

حيث يشير ابن العربي المكي إلى علاقة الفقهاء بالمتصوفة، وإنكارهم أحيانًا لكرامات الأولياء(230).

بتركيب هذه الثنائيات كلها، يتحقق الجمع بين أفضل ما في طرفيها، بحيث تنتفي الحَدِّيَّة، ويتحقق ما وصفت بـه الدكتورة حياة قارة حقيقـة الرعيل الأول من متصوفي إشبيلية، المتمثلة في «مذهب صوفي سنّي معتدل...(يـ) جمع بين شرف الفقه، وعلم الشرع، ووجدانية الطريقة»(231).

هكـذا تبـدو المذاهـب هنـا فـي مجملهـا محكومـة بالتجـاذب والتنافـر، وبالتبديع حتى بين ذات الجذر السنّي المشترك، فإذا كانت مذاهب الأوزاعي ومالـك والشـافعي، وحتـى أحمـد بن حنبـل، تعايش كل منهـا مـع الآخر في الأندلس بسـلام، فـإن ذلك لا ينطبـق على المالكيـة والظاهرية، لأنهما عاشـتا صراعًا مستمرًا، باعتبارهما أقوى مذهبين هيمنا بالتناوب على الأندلس.

مهمـا كانـت الغلبة فـي جل العصـور الأندلسـية للمذهـب المالكـي، فإن الظاهريـة ظلـت - علـى يـد تلاميـذ ابـن حـزم وأحفـاده - توسـع دائرتهـا في الأندلسيين حتى عرفت أوج ازدهارها في العهد الموحدي(232).

إذا كان ابن العربي المعافري وغيره تصدوا للظاهرية واعتبروا أنها ليسـت أقـل خطرًا من الباطنية فـي البدعية(233)، فإن ابن حزم نفسـه بـدَّع المالكية حين اعتباره الأشـعرية من المرجئة، متنـاولًا إياها ضمن الفِرق ذات الشـنع المنكرة. نَـزَّلَ مناظرتَـهُ مع أبـي الوليـد الباجي في هذا السـياق، إذ قـال إنه ناظـره في ما سـمّاه «حماقات الأشـعرية»، مثل قوله: «إن للناس أحـوالًا ومعاني، لا معدومة

---

(230) حيـاة قارة، صنعـة وتقديم، قـراءة في أدب النفس: شـعر أبي عمـران الميرتلي الأندلسـي (الرباط: دار الأمان، 2008)، ص 65.

(231) المصدر نفسه، ص 25.

(232) يعلى، ص 397 - 401.

(233) أبـو بكر محمـد بن عبد الله بـن العربي، آراء أبي بكر بـن العربي الكلامية ونقده للفلسـفة اليونانيـة: العواصم من القواصـم، تحقيق عمار جمعـي الطالبي (الجزائر: الشـركة الوطنيـة للتوزيع، [د. ت.])، ج 2، ص 331 - 351.

ولا موجـودة ... فقلـت له: هذا كمـا يقول العامـة عندنا: عنب لا مـن كرم ولا دالية»[234].

تتجلى خلاصـة مجمل هذه المذاهـب في الحركة المَسَـرِّيَّة التي شـكلت مذهبًا أندلسيًّا مُرَكَّبًا، تلاقت فيه روافد فكرية عدة، فإضافة إلى الخلفية المالكية، جمعـت «بيـن عقلانية وبرهانيـة الاعتـزال، وثورية التشـيع، وشـعبية التصوف، لصياغة مذهب جديد»[235].

ربما يكون هـذا التركيب المذهبي أكثر ملاءمة لطبيعة المجتمع الأندلسـي المركّـب عرقيًا ودينيًـا وثقافيًا، وهـو الذي ربما مهّـد الطريق لظهور ما يسـمّى «المِلة الكلية» الجامعة لمختلف «المِلـل والنِّحل»، والتي تحدث عنها ابن حزم ضمـن القائلين بـ «تكافـؤ الأدلة»، «ومعنـى هذا أنه لا يمكن نصـر مذهب على مذهب، ولا تغليب مقالة على مقالة... بل دلائل كل مقالة مكافئة لدلائل سـائر المقالات، وقالوا: كل ما ثبت بالجدل، فإنه بالجدل ينتقض»[236].

الواقـع أن ابن حزم لم يذكر مـن منتحلي هذه «الملـة الكلية» في الأندلس إلا طبيبيـن يهوديين، أحدهما إسـماعيل بن يونس، يسـتوحي اعتقـاده إياها من أقوالـه، وإن لـم يصرح بذلك: بينما الآخر هو إسـماعيل بن المقداد، كان «يؤمن بالتكافـؤ فيما دون البـاري... يقينًا...»، وقد ناظره ابن حـزم في هذا الموضوع، وكان يقول: «الانتقال في الملل تلاعب، وكان يقول بالملة الكلية»[237].

إذا كـان ابن حـزم لم يعط مثـالًا من مسـلمي الأندلس، فقد جـاء بعده من يحـوم حول هـذه «الملـة الكلية»، فرأينـا أن أبا القاسـم بن الحناط لـم يجد في تنصره بعد سقوط طليطلة ردة:

---

(234) ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 77، وقد ذكر في عدة مواقع محاورته لمقدميهم عن مواضع من هذا القبيل (ص 88).

(235) أحمـد الطاهـري، «أصول علـم الكلام أو الحلقـات المبتورة مـن تاريخ الفكـر بالمغرب والأندلس،» ورقة قدمت إلى: الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، ص 162.

(236) ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 53.

(237) المصدر نفسه، ج 5، ص 53 - 54.

فلـو أنَّ دينًـا كـانَ نَفْيًـا لِخَالِقِـي لما كنْتُ يومًـا داخِلًا في فُنونِهِ[238]

كما أن قلـب محيي الدين بـن عربي أصبـح «قابلًا كل صـورة، فتآخى في دين الحب عنده: ديرُ رهبان...

وبيـتٌ لأوثـانٍ وكعبـةُ طائـفٍ وألواحُ توراةٍ ومصحـفُ قرآنِ[239]

رابعًا: العلوم: تفاضل وتكامل

بعـد تفاضل «المِلـل والنِّحـل»، عقائـدَ ومذاهـبَ، ينتهي بنـا المطاف إلى تفاضل العلـوم، إذ لم تـزل الأندلس وفية لطبيعـة هويتها المركبة عرقيًـا وثقافيًّا ودينيًا، والتي خَلقتْ لها ذهنية شغوفة بالتفاضل، بقدر ما هي نزّاعة إلى التكامل.

فـي هذا الإطار تتنـزل رؤيتهم للعلوم التي جُبلوا على عشـقها وتقديسـها، والتفاخر بها، حتى «كأن العلم وحده هو مصدر الفضائل، وكأن العلماء وحدهم هـم الذين يحق للبلدان أن تتفاضل بهم، فقد أخذ ابن حزم الأسـاس الحضاري من الناحية الفكرية، وتبعه الشقندي في هذا النحو»[240].

على هذا الأسـاس أيضًا بنـى صاعد الطليطلي كتابه طبقـات الأمم، جاعلًا التفاضـل بينهـا قائمًا علـى المعيـار العلمي وحـده، بعيـدًا عن العـرق والمكان والزمان... فقسـم الأمـم «على كثرة فرقهـم، وتخالف مذاهبهـم طبقتين: فطبقة عنيت بالعلوم، وطبقـة لم تعن بالعلم»[241]. واضعًا العـرب ضمن الفئة الأولى، ومبوِّئًا الأندلـس موقعها الممتاز ضمن أمّتها العربية، مـن حيث الرصيد العلمي والاهتمام برعايته؛ تكريسًـا للعلم أساسًـا وحيدًا للمفاخرة بيـن الناس، باعتباره

---

(238) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 2، ص 19.

(239) ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 43.

(240) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي وإسماعيل بن محمد الشقندي، فضائل الأندلس وأهلها، نشرها وقدم لها صلاح الدين المنجد، رسائل ونصوص؛ 5 (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1968).

(241) الأندلسي، ص 39.

الجوهر الخالد، وما سواه مجرد عرض زائل - يؤكد ابن شهيد أن بالعلم يفخر يوم الحفل حامله[242].

على الوتر ذاته يعزف الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد البر حاصرًا مدار التفاخر في العلم، ومنبهًا إلى إجلال أمراء الأندلس لسلاطين العلماء:

إذا فاخرتَ فافخرْ بالعُلومِ ودعْ ما كانَ من عَظْمٍ رَمِيمِ
فكمْ أمسيْتُ مُطَّرحًا بجَهْلٍ وعِلْمِي حَلَّ بِي فوْقَ النُّجُومِ[243]

وجاراهما - في هذا المنحى - أبو الحسن صالح بن صالح الشنتمري (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي):

خليليَّ ليسَ المَجْدُ إلاَّ لِعالِمِ على كلِّ مَجْهُولٍ من العلْم قائمِ[244]

كذلك قال الوزير عبد الملك بن إدريس الجزيري يوصي ابنه:

واعلمْ بأنَّ العلمَ أرفعُ رتبةٍ وأجلُّ مُكْتَسَبٍ وأسْمَى مَفْخَرِ
فاسلكْ سبيلَ المُقتنينَ لهُ تَفُزْ إنَّ السيادةَ تقْتَني بالدفْترِ[245]

يبدو هذا التقديس للعلم وأهله متأصلًا في الذهنية الأندلسية، عبر تاريخها الطويل، وهو ما يؤكده المقري، قائلًا: «وأما حال أهل الأندلس في فنون العلم، فتحقيق الإنصاف في شأنهم في هذا الباب، أنهم أحرص الناس على التميز، فالعالمُ عندهم مُعَظَّمٌ عند الخاصة والعامة، يُشارُ إليه، ويُحالُ عليه، ويُنبه قدْرُه وذِكْرُه عند الناس، ويُكْرَمُ في جِوار، أو ابْتياع حاجةٍ، وما أشبه ذلك»[246].

كان هذا دأبهم وديدنهم، حتى في عهد التمزق الطائفي السياسي الذي كان حكامه «في تفرقهم اجتماع على النِّعَمِ لفُضلاء العِبَاد، إذ نَفَّقُوا سُوقَ العُلوم،

(242) الحميدي، ص 134. هذا شطر بيت لابن شهيد.
(243) ابن سعيد المغربي، المغرب، ج 2، ص 329.
(244) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 344.
(245) الحميدي، ص 281.
(246) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 20 6.

وتبـارَوْا في المَثُوبَة على المنثـور والمنظوم، فما كان أعْظـمُ مُباهاتهم إلا قولُ : العالم الفلاني عند الملك الفلاني»[247].

فـي هـذا السـياق نجـد مجاهـد العامـري (436هـ/ 1045م) أميـر دانية، يعرض علـى أبي غالب تمام ابن التياني (436هـ/ 1045م) ألف دينار أندلسـية مقابل إدراج العالم في مقدمة كتابه اللغـوي: تلقيح العين، أنه ألّفه لأبي الجيش مجاهـد، وعلى الرغـم من إغـراء العرض الأميري، فـإن العالـم لم يسـتجز هذه الكذبة «البيضاء»، ولـم يقبل أي ثمن لتغيير مقصدية تأليفـه لعامة طلاب العلم، «فاعجبْ لهمة هذا الرئيس وعلوها، واعجبْ لنفس هذا العالم ونزاهتها»[248].

تتجلـى مكانة العلم عند الأندلسـيين فـي كثـرة الراحلين في طلبـه الذين طوحوا في الآفاق، وتجشـموا مخاطر البـر والبحر، وعناء السـفر ونكد الغربة، وضَحَّـوْا بالراحـة، وبذلـوا مـا ادخـروا مـن غـال ونفيـس، في سـبيل التشـرف بتحصيله[249]. فما برامجهم وفهارسـهم وإجازاتهم، عبر الرحلة في طلب العلم خارجيًـا وداخليًـا، إلا شـهادات كفـاءة أكاديميـة، بالمفهـوم الحديـث، إذ نجد عدد العلمـاء الذين سـمع منهم بقي بـن مخلد في المشـرق والمغـرب يتجاوز المئتين[250]. كمـا أن ابن خير الأمـوي صاحب الفهرس «بلغ عـدد الكتب التي قرأها أو سمع قراءتها أو أجيز له قراءتها 1045 كتابًا»[251].

إذا كان التفاخر – في الأغلب – بخزائن المال، فتنافس أهل الأندلس غالبًا مـا كان بخزائـن العلم، وقد بلغ أخذ الكتـاب بقوة – لدى الأندلسـيين – ذروته رسـميًا في عهد الحكم المسـتنصر، إذ «كان حسَن السـيرة، جامعًا للعلوم محبًا

(247) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 190.

(248) الحميدي، جذوة المقتبس، الترجمة: 342/ 183، والمقري، نفح الطيب، ج 1، ص 171 و190.

(249) انظر: المقري، نفح الطيب، ج 2 – 3، حيث يقدر الراحلين من الأندلس بـ307، والراحلين إليها بـ 475، وانظر غيره من كتب التراجم.

(250) انظر: معمر، ج 1، ص 144، حيث يقدر شيوخ بقي بن مخلد بما بين: 234– 284.

(251) الغبريني، هامش ص 202.

لها، مكرمًا لأهلها، وجمع مـن الكتب في أنواعها ما لم يجمعه أحد من الملوك قبله هنالك، وذلك بإرساله إلى الأقطار، واشترائه لها بأغلى الأثمان»[252].

بما أن كلمة «هنالك» تقييد لمجال الحكم بالأندلس، فإن تفوق المستنصر علـى غيره مـن الملوك في هـذا المجال أعـم، إذ جمع من الكتب طـوال حياته «ما كان يُضاهي ما جمعـه ملوك بني العباس في الأزمـان الطويلة»[253]، بل «لم يسمع في الإسلام بخليفة بلغ مبلغ الحكم في اقتناء الكتب والدواوين، وإيثارها والتَّهُمُّـم بهـا، أفاء علـى العلم، ونـوه بأهله ورغَّـبَ الناس في طلبـه، ووصلت عطايـاه إلى فقهـاء وعلماء الأمصـار النائيـة... وكان لـه ورَّاقون بأقطـار البلاد، ينتخبون له غرائب التواليف، ورجال يوجههم إلى الآفاق عنها.

كان مع هذا كثير التَّهُمُّم بكتبه، والتصحيح لها، والمطالعة لفوائدها، وقلما تجـد له كتابًا في خزائنه إلا وله فيه قـراءة ونظر، من أي فن كان من فنون العلم، يقرأه ويكتب فيه بخطه.

قال أبو محمد بن حزم في كتاب جمهرة الأنساب: إنه ملأ الأندلس بجميع كتـب العلوم، (و) أن عدد الفهارس التي كانت فيها تسـمية الكتب 44 فهرسـة، في كل فهرسة 50 ورقة، ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين فقط»[254].

ما دامت الرعية على دين الملك – كما يقال – فإن عشق الكتاب والتنافس في اقتنائه ظل سمة أندلسـية بامتياز، فهذا أبوحفص عمر بن عبيد الله الزهراوي (454هـ/ 1062م)، يتحـدث – بحسـرة – عـن ضيـاع ثروتـه الكتبية أيـام فتنة قرطبة، فيقول: «شـددتُ في داري – بالربض الغربي – ثمانيةَ أحْمال من كُتُبٍ، لإخراجها إلى مكان غيره، ولم يتم لي العزم حتى انتهبها البربر»[255].

---

(252) الحميدي، ص 13.

(253) الأندلسي، ص 162.

(254) ابن الأبار، ص 117 – 118. وانظر: الأندلسي، ص 162.

(255) ابن بشكوال، ج 2، الترجمة رقم: 866/ 583.

كذلك أبو الخطاب العلاء بن أبي المغيرة بن حزم «امْتُحِنَ في رحْلته بضُرُوبٍ من المِحَن، لم تُسْمَعْ لأحد قبله، ذكر أنه جمع من الكتب الغريبة ما لم يجمعه أحد»[256].

لعل هذه النهضة العلمية الشاملة هي التي جعلت قرطبة تتميز بأنها مدينة الكتب[257]، من بين المدن الأندلسية التي تختص كل منها بملمح معرفي طاغ يميّزها، وإن كان لا ينفي ملامحها المعرفية الأخرى، حيث كانت إشبيلية عاصمة الطرب[258]، وشِلْب مدينة الشعر[259] وطليطلة عاصمة اللغات والترجمة[260]. هذا مع أن أهل كل مصر من الأندلس يَدَّعُونَ التَّفَرُّدَ، والتفَوُّقَ، ويرون «أنهم طُبعوا على العلوم وجُبلوا، وجددوا في كل علم منها واستنبلوا»[261].

وصل هذا الكلف الأندلسي بالعلم وكتبه درجة التقديس المترف، فالقاضي الوزير أبو المطرف عبد الرحمن بن فطيس(402هـ/ 1012م)، بيع ميراثه من الكتب طوال عام واحد بعد وفاته، كانت مكتبته الخاصة تحفة في ديكورها، زاوج الذوق الجمالي فيها بين المتعة والإفادة، فظلت أقدس معتكف له، وأروع متنزه، حيث «كان له بداره مجلس عجيب الصنعة، حسن الآلة،

(256) ابن بشكوال، الترجمة رقم: 966/ 648.

(257) انظر: المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 147، حول مناظرة ابن رشد وابن زهر بين يدي ابي يعقوب المنصور الموحدي.

(258) المصدر نفسه، ج 1، ص 147.

(259) سعد إسماعيل شلبي، البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر: عصر ملوك الطوائف (القاهرة: دار النهضة، 1978)، ص 335، وانظر: أبيات الرصافي في شاعرية شلب، محمد بن شريفة، أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561 هـ/ 598 هـ ([الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1999)، ص 342.

(260) محمد القاضي، «طليطلة ومدرسة المترجمين: المدرسة الأولى للاستعراب الإسباني،» التاريخ العربي، العدد 15 (صيف 2000)، ص 91 - 106.

(261) أبو بكر يحيى بن محمد الجزار السرقسطي، روضة المحاسن وعمدة المحاسن، ديوان أبي بكر يحيى بن محمد المعروف بـ «الجزار السرقسطي»؛ وفصول من كتابه بادرة العصر وفائدة المصر، صنعة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مطروح السرقسطي؛ تحقيق ودراسة منجد مصطفى بهجت (بغداد: المجمع العلمي العراقي، 1988)، ص 79.

مُلبس كله بالخضرة، جُدْرانه وأبْوابه، وسقفه، وفرشه، وستوره، ونمارقه، وكل ذلك متشاكل الصفات، قد ملأه بدفاتر العلم، ودواوين الكتب، التي ينظر فيها، ويخرج منها، وبهذا المجلس كان أنسه وخلوته»[262]. وأبو عبيد البكري «كان يمسك كتبه في سباني الشرب... إكراما لها»[263].

أنجب هذا العشق المقدس للعلم والعلماء والكتب فيضًا زاخرًا من المؤلفات الأندلسية، مثّلت أكبر قيمة، بها يباهون المشرق وأفريقيا والمغرب، وما كتب التراجم ورسائل ابن حزم والشقندي وابن سعيد إلا أمثلة ساطعة على هذه الذهنية العلمية المتأصلة في الأندلس، مع أنهم - إمعانًا في المباهاة بثروتهم العلمية - لا يترجمون إلا لأفذاذ العلماء، متجاهلين المُقَصِّرين[264]، كما أنهم لا يرصدون من مؤلفات بلدهم، إلا ما استحق الذكر، وهو ما يدخل ضمن الأقسام التي لا يؤلف عاقل إلا لأجلها[265].

لعل ابن حزم خير مثال لوفرة التآليف الأندلسية الفردية؛ فعلى الرغم من الأوضاع في السجن والنفي، والمحاربة المذهبية، وإحراق الكتب، وصل «مبلغ تآليفه... نحو أربعمائة مجلد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة، وهذا شيء ما علمناه لأحد ممن كان في دولة الإسلام قبله، إلا لأبي جعفر محمد... بن جرير الطبري»[266]. ويبدو أن ابن حزم لم يقتصر على التصانيف العلمية، بل كان نَشْرُ المَعارف بين الناس أكبرَ هَمِّه[267].

هذا كله يُفَسِّر حَثَّ ابن حزم غيره على «الاستكثار من الكتب، فلن يخلو كتاب من فائدة، وزيادة علم، يجدها فيه، إذا احتاج إليها... فالكتب نعم الخازنة

(262) النباهي، ص 88.
(263) ابن الأبار، ص 271.
(264) المقري، نفح الطيب، ج 1، انظر: «رسالة ابن حزم في فضل الأندلس،» ص 176، وانظر: الأندلسي، ص 179.
(265) الأندلسي، ص 179.
(266) المصدر نفسه، ص 183.
(267) الحميدي، ص 310. حيث يقول: مناي من الدنيا علوم أبثها وأنشرها في كل باد وحاضر.

له إذا طلب، ولولا الكتب لضاعت العلوم ولم توجد... و... لولا شهادة الكتب لاستوت دعوى العالم والجاهل»[268].

إذا أردنا رسم خريطة العلوم المتداولة في الأندلس، انطلاقًا من الآثار المسيسة الصلة بما عُرف في المشرق بـ «إحصاء العلوم»، فإن أهم ما يمكن أن نرجع إليه في هذا الصدد هو: رسالتا ابن حزم عن «فضل الأندلس»، و«ترتيب العلوم» إضافة إلى «طبقات الأمم» لتلميذه صاعد الطليطلي. وكذلك رسالة الشقندي في تفضيل الأندلس على بر العدوة، وتذييل ابن سعيد لرسالة ابن حزم في «فضل الأندلس».

بنى هؤلاء كلهم مؤلفاتهم على قاعدة التأريخ للنهضة العلمية في بلادهم، مستعرضين - في سياق المفاضلة - منجزها المعرفي الإبداعي، كل من زاوية اهتمامه وخلفيته الثقافية الخاصة، حيث سيطرت على ابن حزم مركزية الشريعة في تكوينه، وعلى نسقه سار ابن سعيد - في تذييله - متجردًا من خلفيته الذاتية، فبوأها المكانة الأسمى[269]، مع تغيير بسيط في ترتيب بعض العلوم، بينما طغى على صاعد إجلاله للعلوم البحتة «علوم الأوائل»[270]، في الوقت الذي استحوذ الإبداع الشعري على طابع الاشتغال عند الشقندي[271].

تجنبًا للسرد التوصيفي، سأكتفي بوضع قائمة العلوم عند كل واحد من هذا الثلاثي الأندلسي، بحسب ترتيبه إياها، جاعلًا القوائم بعضها في مقابل بعض، في أعمدة متوازية على النحو التالي:

(268) انظر: «رسالة ترتيب العلوم» في: ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، ص 77.

(269) ابن حزم في رسالته عن: «فضل الأندلس» يعبر عن هذه الخلفية، حيث يبتدئ سرد المؤلفات بما هو في موضوع الفقه والقرآن والحديث، كما يصرح في «ترتيب العلوم» بأنها كلها في خدمة الشرع، ص 86.

(270) يختم صاعد سرده لعلماء الأندلس بقوله: «هؤلاء المشهورون من علماء المسلمين بالعلوم القديمة في المشرق والمغرب، ولست أدعي الإحاطة»، انظر: الأندلسي، ص 200.

(271) على الرغم من تركيزه على الإبداع لم يهمل التعريج على العلوم، ولو قليلًا.

ابن حزم	ابن حزم	صاعد	الشقندي	ابن سعيد
فضل الأندلس	ترتيب العلوم	طبقات الأمم	تفضيل الأندلس	تذييل فضل الأندلس
1 - الفقه	القرآن	الحساب والنجوم	الفقه	القرآن
2 - التفسير	الحديث	العلوم الرياضية	الحفظ «الحديث»	القراءات
3 - الحديث	الفقه	الهندسة	اللغة	الحديث
4 - اللغة	علم الكلام	الفلسفة	النحو	الفقه
5 - النحو	علم النحو	البرهان واللسان	الموسيقى	الأصول
6 - الشعر	علم اللغة	المنطق	النجوم	التاريخ
7 - التاريخ	علم الأخبار	الطب	الفلسفة	الأدب
8 - الأنساب	علم النجوم	أحكام النجوم	الطب	النحو
9 - الطب	علم العدد		التاريخ	الجغرافيا
10 - الفلسفة	المنطق		البلاغة	الموسيقى
11 - الهندسة	علم الطب			الطب
12 - الكلام	علم الشعر			الفلسفة
13 -	البلاغة			التنجيم
14 -	العبارة			

على الرغم من اختلاف طفيف في مواقع العلوم، داخل الترتيب، عند هذا وذلك، فالمهم أن هذه القوائم ترسم الخريطة العلمية العامة في الأندلس، عبر عصور مختلفة.

يبدو أن ابن حزم وسَّع دائرة هذه الخريطة، من خلال توسيعه مفهوم العلم ذاته، «فهذه الأفانين هي التي يطلق عليها في قديم الدهر وحديثه اسم العلم والعلوم، وعند التحقيق وصحة النظر، فكل ما عُلِمَ فهو عِلْمٌ»[272].

(272) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، انظر: «رسالة ترتيب العلوم،» ص 81.

إذا كـان ترتيـب التقديـم والتأخيـر لا يمثّـل حكمًا قيميًّـا حاسـمًا، لأنه قد يخضع لمتطلبـات منهجية بحتة، أو قد يكـون عفويًّا على الأقـل، فإن التصريح بالمفاضلة بين هـذه العلوم يتجلى واضحًـا حين يأخذ صيغة الأعلى والأسـفل في ترتيبها، وإذا كـان ابن عبد البر يعتبر أن «العلوم - عنـد جميع أهل الديانات ثلاثة: علم أعلى، وعلم أسفل، وعلم أوسط.

فالعلـم الأعلى عندهم هو علم الدين... والعلم الأوسـط، هو معرفة علوم الدنيا... والعلم الأسفل هو إحكام الصناعات»[273].

هذا مـع اعترافه بأن العلـم الأعلى عند أهل الفلسـفة هو علـم القياس في العلوم العلوية التي ترتفع عن الطبيعة والفلك[274].

لكـن ابـن حزم لا يعتـرف برأي هـؤلاء، وإنمـا يعتبر علـم الشـريعة ركيزة العلوم، ومحورها الذي عليه تدور، والذي لا تكون لها قيمة إلا بمقدار خدمتها له، فـ «إيثار علم الشريعة على كل علم، واجب على كل من يقر بالمعاد، وعلى من يشـك بالمعاد، كوجوبه على من يقـر بالمعاد»[275]، فإن «اشـتغل مُغَفَّلٌ عن علم الشـريعة، بعلم غيره، فقد أسـاء النظر وظلم نفسـه، إذ آثـر الأدنى والأقل، على الأعلى والأعظم منفعة»[276].

هنا يجـب التنبيه علـى أن الرؤيـة المقاصديـة الناضجة كانـت حاضرة في تناول ابن حزم للعلوم عمومًا، ولترتيبها خصوصًا.

تجـاوزًا للترتيـب الـذي يسـتبطن روح المفاضلـة، ننتقـل إلـى المفاضلـة الصريحة بيـن العلوم فـي الأندلس، حيث يتنـاول المقري كل علـم على حدة، موضحًا موقعه في سـلم الأفضلية، ضمن الذهنية الأندلسـية العامة، وسـنحتفظ

(273) أبو عمر يوسـف بن عبـد الله بن عبد البـر، جامع بيان العلـم وفضله، قدم لـه عبد الكريم الخطيب، ط 2 (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1982)، ص 46.

(274) ابن عبد البر، ص 46.

(275) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، انظر: «رسالة ترتيب العلوم،» ص 86.

(276) المصدر نفسه، ص 75.

بمسرده، لأنه - ربما - كان آخر تصور يرصد الموضوع في شموليته، على النحو التالي، محافظين على روح الترتيب الحزمي:

- **القرآن والحديث:** إن «قراءة القرآن بالسبع ورواية الحديث عندهم رفيعة»[277].

- **الفقه:** كان «للفقيه رونق ووجاهة، وسمة الفقيه جليلة، حتى أن المسلمين يسمّون الأمير العظيم منهم - الذي يريدون تنويهه - بالفقيه، ويقولون للكاتب والنحوي واللغوي فقيه، لأنها عندهم أرفع السمات»[278].

- **علم المذاهب:** على الرغم من هيمنة المذهب المالكي، فقد كان «خواصهم يحفظون من سائر المذاهب ما يباحثون به، بمحاضر ملوكهم ذوي الهمم بالعلوم»[279].

- **الأصول:** «وعلم الأصول عندهم متوسط الحال»[280].

- **النحو:** وهو «عندهم في نهاية من علو الطبقة، حتى أنهم - في هذا العصر - فيه، كأصحاب الخليل وسيبويه، لا يزداد مع هرم الزمان إلا جدة، وهم كثيرو البحث فيه، وحفظ مذاهبه كمذاهب الفقه، وكل عالم في أي علم لا يكون متمكنًا في علم النحو، بحيث لا تخفى عليه الحقائق، فليس عندهم بمستحق للتمييز، ولا سالم من الإزراء»[281].

- **علم الأدب:** وهو - بمفهومه العام -«أنبل علم عندهم، وبه يتقرب من مجالس ملوكهم... ومن لا يكون فيه أدب من علمائهم، فهو غفل مستثقل»[282].

---

(277) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 206، وانظر قول الغساني: يا طالبي علم النبي محمد ما أنتم وسواكم بسواء، ابن بشكوال، ج 1، ص 237.

(278) المصدر نفسه، ج 1، ص 206.

(279) المصدر نفسه، ج 1، ص 206.

(280) المصدر نفسه، ج 1، ص 206.

(281) المقري، نفح الطيب، ج 1، ص 206. والدليل على ذلك ثورة ابن مضاء في الرد على النحاة أخذا بالمذهب الظاهري.

(282) المصدر نفسه، ج 1، ص 206 - 207. وانظر قيمة الأدب عند: أبو إسحاق إبراهيم بن =

- الشعر: وهو - أيضًا - «عندهم له حظ عظيم، وللشعراء من ملوكهم وجاهة، ولهم عليهم حظ ووظائف... وإذا كان الشخص بالأندلس نحويًا أو شاعرًا، فإنه يعظم في نفسه لا محالة... ويظهر العجب عادة، قد جُبِلُوا عليها»[283].

- التاريخ: «حفظ التاريخ.. ومستظرفات الحكايات أنبل علم عندهم»[284].

- الفلسفة والتنجيم: «وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظًا عظيمًا عند خواصهم، ولا يتظاهرون بها خوف العامة، فإنه كلما قيل: 'فلان يقرأ الفلسفة' أو يشتغل بالتنجيم، أطلقتْ عليه اسم زنديق»[285]. وينضاف إلى هذه العلوم التي توقف عندها المقري علوم أخرى عرض لها الأندلسيون بصفة فردية مثل:

- المنطق : هناك سعيد بن فتحون أبو عثمان السرقسطي، الملقب بالحمار، فهو امتحن في عهد المنصور بن أبي عامر، فهاجر إلى صقلية، حيث توفي هناك، وكان متبحرًا في العلوم، وله رسالة في المدخل إليها «سمّاها شجرة الحكمة، ورسالة في تعديل العلوم، وكيف درجت من انقسام الجوهر والعرض»[286]. وقد قال مدافعًا عن المنطق:

ظَلَمُوا ذا الكِتَابَ إذْ وَصَفُوهُ   بالذي ليسَ فيهِ إذْ جَهِلُوهُ
لـو دَرَوْا حَقَّـهُ لمَـا أنْكَـرُوهُ   أَوْ دَرَوْا فضْلَه إذنْ فَضَّلُوهُ
كَذَبُوا - والإلهِ - لوْ عَرَفُوهُ   لنَفَـوْا عنْـهُ كُلَّ ما نَحَـلُوهُ[287]

= الحسن اليونسي، كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى، تحقيق ودارسة حياة قارة، 2 ج في 1 مج (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004)، ص 70 - 71.

(283) المصدر نفسه، ج 1، ص 207.

(284) المصدر نفسه، ج 1، ص 207.

(285) المصدر نفسه، ج 1، ص 205.

(286) انظر: أبو عبد الله محمد بن الكتاني، كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تحقيق إحسان عباس، ط 2، الشعر ديوان العرب؛ 1 (بيروت: دار الشروق، 1981)، ملحق تراجم محققه إحسان عباس.

(287) الحميدي، ص 233.

- علم البلاغة: حيث يقول ابن السراج الشنتمري: «إن من أعظم أدوات العلم شأنًا وأجهلها قدرًا .... وأحقها بالتقديم، وأجمعها لمحاسن العلوم، النظر في قوانين البلاغة وأساليبها»[288].

في هذا السياق يقول أبو الحسن صالح بن صالح الشنتمري، معتذرًا لأبي الحسن ابن سراج (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) عن مجاراته في الكتابة: «إن العلوم الشريفة بأصلها، والآداب الرفيعة بجملتها، مشهورة بروايتك، محصورة بدرايتك... والبلاغة التي هي أفضل ثمراتها، وأطيب طيباتها، لا تُعْزَى خصائصُها إلا إليك»[289].

- علم البديع: ويعتبره ابن بسام «هو قيم الأشعار وقوامها، وبه يعرف تفاضلها وتباينها»[290].

مهما يكن التفاضل بين العلوم في الأندلس على هذا النحو، فالواقع أن مراتبها في سلم الأفضلية تغيرت عبر سيرورتها التاريخية، حيث كانت كل فترة تشهد صعود علم على حساب آخر؛ ففي العهد الأول للإمارة الأموية ساد الفقه المالكي[291]، وفي فترة الأمير محمد بن عبد الرحمن «الثاني» (ت 273هـ/ 886م) انتعشت مدرسة الحديث الأصولية[292]، وفي عهده إلى فترة الحَكَم المستنصر ازدهرت مختلف العلوم، ولا سيما العقلية والفلسفية[293].

في الفترة العامرية «امْتُحِنَتْ علوم الأوائل، وأُحْرِقَتْ تزلفًا للعامة»[294]، ثم انتعشت هذه العلوم المغضوب عليها في عصر الطوائف[295]، كما ازدهر الشعر

(288) محمد قرقزان، «أبو بكر محمد بن عبد الملك الشنتريني «ابن السراج»: جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب» (أطروحة دكتوراه، كلية الآداب أكدال - الرباط، 1991 - 1992)، ص 4.

(289) ابن بسام الشنتريني، ج 2، ص 139.

(290) المصدر نفسه، ج 1، ص 7.

(291) مؤنس، ص 18 - 29.

(292) المصدر نفسه، ص 41.

(293) الأندلسي، ص 58-59 و63.

(294) المصدر نفسه، ص 163.

(295) المصدر نفسه، ص 16، ويرجع هذا الانتعاش لعلوم الأوائل التي تفرق كتب خزائن الحكم المستنصر بعد الفتنة.

والآداب في عهدهم، بينما هيمنت فروع الفقه المالكي زمن المرابطين[296]. وفي عهد الموحدين عاد للفقه الأصولي، قرآنًا وحديثًا - مجده، تأثرًا بالمذهب الظاهري، كما عاد للفلسفة ألقها في بداية هذا العصر[297].

كانت علوم الحديث والسيرة النبوية تزدهر في الحقل المعرفي للأندلس، خلال تكالب الاضطرابات، واحتدام الصراعات، استلهامًا لمثل غائبة في الحاضر[298].

تُعتبر محاولتنا لهذا التركيب الكرونولوجي لسيرورة تطور العلوم، وتبادل مواقعها في مدرجات الأفضلية في الأندلس، بمنزلة برزخ ننتقل بعده من تفاضل العلوم إلى تكاملها، لأن الذهنية الأندلسية ذهنية جدلية أكثر منها حدية، ولهذا سنرصد وجهًا آخر لتعاملهم مع ظاهرة ترتيب العلوم، بطريقة نسقية لا تعترف بالتفاضل بين العلوم، بقدر ما تراها متكاملة، «فإنَّ العُلوم، وإنْ تَفَاوَتَتْ دَرَجَاتُها، وتَبَايَنَتْ نُعُوتُها وصِفاتُها، فإنها مُتناسِبَة المَعاني، مُتشاكِلَةُ الأوضاع والمَبَاني، لأنَّها نتيجةُ العَقْل، وعنوانُ الفضْل، الدَّال على الكمال، المُنبِّه على نقائص الجُهَّال»[299].

لعل ابن حزم أفضل من يمثّل هذه الرؤية النسقية، التكاملية بين العلوم، في الأندلس؛ إذ إنه جعل المقاصدية أساس التفاضل بين العلوم، مفرقًا بين تلك التي تبتغي أهدافًا معاشية دنيوية، وتلك التي الغرض منها الخلاص في المعاد فقط ، مؤكدًا أن هذه الأخيرة بسمو غرضها «استحقتْ التقديم والتفضيل»[300]، إلا أن تلك المقصدية عند ابن حزم كانت أساس تكامل العلوم، بقدر ما هي أيضًا جوهر تفاضلها، لأنه لا علم - في نظره - ولو كان علم الشريعة الأسمى

(296) المراكشي، ص 122.
(297) المصدر نفسه، ص 197 و199.
(298) مؤنس، ص 111 - 117.
(299) قرقزان، ص 4.
(300) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، «رسالة ترتيب العلوم،» ص 81، وهنا أحب التنبيه إلى أن العلوم الدنيوية المعاشية إذا استخدمت وفق الهدف الشرعي تتحول إلى دينية تعبدية، وعندئذ يهتز أساس هذا التفريق.

عنده – يستطيع أن يحقق غرضه من دون الاستعانة بالعلوم الأخرى، «فالعلوم التي ذكرنا يتعلق بعضها ببعض، ولا يستغني منها علم عن غيره»[301]. وكمثال لهذا التكامل يقول ابن حزم إن « القرآن عربي، فلا سبيل إلى أنْ يعلمه من لم يعلم العربية، ولا سيما إذا كان المذكور لم يتناول من الشريعة إلا علمًا واحدًا من علومها، فهذا إنسان ناقص مسيء إلى نفسه، مهلك لها، لأنه إذا تناول علم القرآن ولم يتناول علم السُّنَن كانت يده في الدين صِفْرا، وكان علمه عليه لا له، ومن أحْسَنَ علم السُّنَن، ولم يحسن علم القرآن، لم يعلم ما يجوز به القراءة مما لا يجوز... وإن تعلق بالفتيا دون علم القرآن والسُّنَن فهو والحمار سواء... وإن تعلق بالكلام دون أن يعرف السُّنَن كان هالكًا لمغيبه عن حقيقة الشريعة»[302].

هذه النظرة النسقية الرائعة للعلوم مضى بها ابن حزم قدمًا، إلى أن اعتبر بعضها متولدًا من أمشاج بعض، فهنالك «علْمان إنما يكونان نتيجة العلوم التي ذكرنا إذا اجتمعت، أو من نتيجة علمين منها فصاعدًا، وهما علم البلاغة والعبارة»[303].

هذا النسب القائم بين العلوم على الأبوة والبنوة، يمهد لنظر ابن حزم إليها باعتبارها مجتمعًا، بحيث يتجسد التكامل في فكرة تعاون هذه العلوم، فـ «إنْ لم تُمْكِن المَرْءَ الإحاطةُ بجميعها، فليضربْ في جميعها بسهم ما، وإنْ قلَّ ... وليكن الناس فيها، في تعاونهم على إقامة الواجب من ذلك عليهم، كالمجتمعين لإقامة منزل»[304].

ما دام البناء الاجتماعي قد أسقط على البناء المعرفي، فلا غرابة أن نجد ابن حزم وهو الخارج من وحدة الخلافة الأموية، مرورًا بمعمعان الفتنة، وانتهاء بتمزق الطوائف – يقف بحزم ضد أحادية النظرة المعرفية، وإقصاء ذي التخصص لما يخرج عن دائرة إدراكه من التخصصات العلمية الأخرى،

(301) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، انظر: «رسالة ترتيب العلوم،» ص 81 – 83.
(302) المصدر نفسه، ج 4، انظر: «رسالة ترتيب العلوم،» ص 87.
(303) المصدر نفسه، ج 4، ص 80.
(304) المصدر نفسه، ص 83.

لأن ذلك شبيه، في نظري ، بواقع التمزق والصراع السائد في عصره، فيوصي طالب العلوم «بأنْ لا يَذُمَّ ما جَهِلَ منها، فهو دَليلٌ على نقصه وقوله بغير معرفة، وأنْ لا يُعْجَب بما عَلِم، فيَطْمِسَ فضيلتَه، ويَسْتَحِقَّ المَقْتَ من الواهب له ما وهب»[305].

في ضوء هذا شن ابن حزم حملة شعواء على هؤلاء الأنانيين الضيقي الأفق، الأحاديي النظرة، على مختلف تخصصاتهم، «فمن ذلك أنا وَجَدْنا قوْمًا من أهل طلب العِلم - أعْني الديانة - يُزْرون بسائر العُلوم، وهذا نقصٌ شديد عظيم، لا ينتفعُ به صاحبُه... ووجدنا قومًا طلبوا علومَ العرب، فأزْرَوْا على سائر العلوم... فكان هؤلاء بمنزلة من ليس في يديه من الطعام إلا الملح»[306].

«ووَجَدْنا قوْمًا طلبُوا علومَ الأوائل، أو عِلمًا منها، واتَّخَذُوا سائرَ العلوم سُخْرِيًا، ...ومثل قوم من أهل الهَنْدَسَةِ وعِلْم الهَيْئَةِ لا يَرَوْنَ ما عدا ذلك من العلوم إلا هَذَرًا ولغْوًا...»[307].

بمنهجية حصيفة يؤكد ابن حزم أنه لا يهاجم العلوم ذاتها، وإنما يتنقص مَنْ « قصَدَ بعلمه ذمَّ سائر العلوم»، وهو يرى أن من اختص بعلم واحد، مع اعترافه بفضل سائر العلوم التي قصر عنها، «فهو محمود فاضل....»[308].

في كل حال، فـ «من اقتصر على علم واحد، لم يطالع غيره، أوشك أن يكون ضحكة: وكانَ ما خَفِي عليه من عِلْمِه الذي اقتصرَ عليه أكثرُ مما أدْرَكَ منه، لِتَعَلُّقِ العلوم بعضها ببعض»[309].

إعطاء للبديل من هذه الأحادية العلمية البغيضة الفاشلة، وإدراكًا لاستحالة الإحاطة بالعلوم جميعًا، فإن ابن حزم يدعو إلى الموسوعية الآخذة «من كل

(305) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، ص 81.
(306) المصدر نفسه، ص 87.
(307) المصدر نفسه، ص 88.
(308) المصدر نفسه، ص 89.
(309) المصدر نفسه، ج 4، انظر: «رسالة ترتيب العلوم» ص 77.

علـم بطرف»، مـع التخصـص المتعمق فـي العلـوم الملائمة لملكـات المتعلم الذهنية وميوله النفسية[310].

هذا الجنوح إلى الموسـوعية قصْد تكامل المعارف وتوازن الشخصية، هو المنزع الطاغي لدى الأندلسـيين، فـالزاهد يحيى بن مجاهد الفزاري (366هـ/ 977م)، أحد شـيوخ ابن حزم، كان يحدِّث طلابه عن منهجيته في طلب العلم، قائلًا: «كنت آخذ من كل علم طرفًا، فاسـتماع الإنسـان قومًا يتكلمون في علم، وهو لا يدري ما يقولون غمة عظيمة»[311]. أما معاصره أبو حفصٍ عمر الهوزني (ت 460هـ/ 1068م)، «كان متفننًـا في العلوم، قد أخذ مِـنْ كلٍّ فَنٍّ منها بحَظٍّ وافـر، مع ثقوب فهمـه، وصحة ضبطـه»[312]، وكذلـك أبو المطرّف بن مسـلمة القرشـي المالقي (446هـ/ 1054م) - وهو أيضًا معاصر له - «كان متقدمًا في الفهم، بصيرًا بعلوم كثيرة.... وقد أخذ من كل علم بحظ وافر...»[313].

إذا كـان الهوزنـي والمالقـي لـم تُفَسَّـرْ مَوْسُـوعِيَّتُهما إلا بعبْقريتهمـا، فإن ابن حزم وشـيخه الفزاري، يُعْطيان للتوسـع المعرفي تحليلًا نفسـيًّا، حيث يرى الأخيـر أن جهـل أي علـم «غمـة»، لا تنفـرج إلا بالاطلاع عليـه، وبهـذا البُعد النفسي فسَّـرَ ابن حزم الفضول المعرفي، حتى ولو تعلق ببعض العلوم الخرافية في نظـره، كالتنجيـم، فإنـه «لا ينبغـي لطالـب الحقائـق أنْ يخلو مـن النظر فيه ليعرف أغراضهم، ويريح نفسـه من تطلعها إلى الوقوف عليها، ويزيل عن نفسه الهم»[314].

---

(310) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، ص 77 - 78.

(311) المصدر نفسه، ج 4، ص 72، والحميدي، ص 379.

(312) ابن بشكوال، ج 2، ص 585.

(313) المصدر نفسه، ص 495.

(314) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4، ص 71.

المراجع

كتب

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر. **تحفة القادم**. أعاد بناءه وعلق عليه إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

ــــــــــ. **التكملة لكتاب الصلة**. تحقيق إبراهيم الأبياري. ط 2. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989. (المكتبة الأندلسية؛ 18)

ــــــــــ. **الحلة السيراء: في تراجم الشعراء من أعيان الأندلس والمغرب من المائة الأولى للهجرة إلى المائة السابعة**. وضع حواشيه وعلق عليه علي إبراهيم محمود. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

ــــــــــ. **ديوان ابن الآبار**. قراءة وتعليق عبد السلام الهراس. تونس: الدار التونسية للنشر، 1985.

ــــــــــ. **المقتضب من كتاب تحفة القادم**. اختيار وتقييد أبي اسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم البلفيقي، تحقيق إبراهيم الأبياري. القاهرة: دار الكتاب المصري، 1981.

ابن الأحمر، أبو الوليد إسماعيل. **أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن، وهو كتاب نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان**. حققه وقدم له محمد رضوان الداية. بيروت: عالم الكتب، 1986.

ـــــــــ . نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان ودراسة في حياته وأدبه. دراسة وتحقيق محمد رضوان الداية. بيروت: دار الثقافة، 1967.

ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق إحسان عباس. طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1978.

ـــــــــ . الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق سالم مصطفى البدري. 4 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. الصلة. تحقيق إبراهيم الأبياري. ط 2. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989. (المكتبة الأندلسية؛ 11 - 13)

ابن البنا، أبو العباس أحمد بن محمد. مقالة في مقادير المكاييل الشرعية: نص ينشر لأول مرة. تقديم وتحقيق حياة قارة. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

ابن ثقفان، عبد الله بن علي. المجالس الأدبية في الأندلس. [د. م.: د. ن.]، 1994.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. جمهرة أنساب العرب. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: [دار المعارف]، 1962.

ـــــــــ . الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى. تحقيق إحسان عباس. القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1960. (كنوز العرب؛ 3)

ـــــــــ . رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق إحسان عباس. 4 ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 - 1983.

ـــــــــ . طوق الحمامة في الألفة والألّاف. قدّم له وحققه إحسان عباس. (تونس): دار المعارف، 1992.

ـــــــــ . الفصل بين الملل والأهواء والنحل. تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. 5 ج. بيروت: دار الجيل، [د. ت.].

ـــــــــ . مراتب الإجماع في المعاملات والمعاملات والاعتقادات. [د. م.]: مكتبة القدس، [1937].

ـــــــــ . نوادر الإمام ابن حزم. خرجها وعلق عليها أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري. [د. م.: د. ن.، د. ت.].

ـــــــــ ، أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي وإسماعيل بن محمد الشقندي. **فضائل الأندلس وأهلها**. نشرها وقدم لها صلاح الدين المنجد. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1968. (رسائل ونصوص؛ 5)

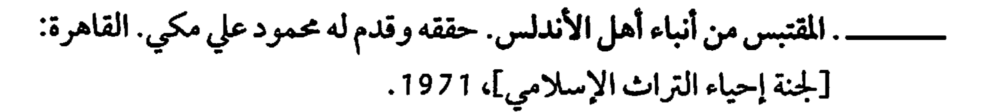
ابن حمديس، أبو محمد عبد الجبار بن أبو بكر. **ديوان ابن حمديس**. صححه وقدم له إحسان عباس. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

ابن حوقل، أبو القاسم محمد. **كتاب صورة الأرض: وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة 3346 المحفوظة في خزانة السراي العتيق في إستنبول وكذلك على صور هذه النسخة، وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى**. 2 قسم. ط 2. ليدن: مطبعة بريل، 1938. (Bibliotheca geographorum Arabicorum; 2)

ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف القرطبي. **المقتبس**. اعتنى بنشره ب. شالميتا، بالتعاون لضبطه وتحقيقه مع ف. كروينطي [وآخ.]. 5 ج. مدريد: المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1979.

ـــــــــ . **المقتبس في أخبار بلد الأندلس**. تحقيق عبد الرحمن علي الحجي. بيروت: دار الثقافة، 1965. (المكتبة الأندلسية؛ 4)

ـــــــــ . **المقتبس في تأريخ رجال الأندلس: وهو مشتمل على تأريخ دولة الأمير** عبد الله الأموي بقرطبة. اعتنى بنشره عن النسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة البدليانة باكسفرد ملشور م. انطونية. 3 ج. باريس: بولس كتنر الكتبي، 1937.


ـــــــ . **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**. حققه وقدم له محمود علي مكي. القاهرة: [لجنة إحياء التراث الإسلامي]، 1971.

ابن خاتمة الأنصاري، أحمد بن علي بن محمد. **ديوان ابن خاتمة الأنصاري**. حققه وقدم له محمد رضوان الداية. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1973. (مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم؛ 28)

ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله. **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان**. حققه وعلق عليه حسين يوسف خربوش. 4 ج. عمان: مكتبة المنار، 1989.

ـــــــ . **كتاب تاريخ الوزراء والكتاب والشعراء في الأندلس المعروف بمطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**. تقديم وتحقيق وتعليق مديحة الشرقاوي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2001.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. **الإحاطة في أخبار غرناطة**. حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان. 4 مج. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1973.

ـــــــ . **تاريخ إسبانية الإسلامية أو كتاب أعمال الإعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**. تحقيق وتعليق أ. ليفي بروفنسال. بيروت: دار المكشوف، 1956.

ـــــــ . **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**. تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979.

ـــــــ . **ديوان لسان الدين بن الخطيب السلماني**. صنعه وحققه وقدم له محمد مفتاح. 2 مج. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1989.

ـــــــ . **ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب**. حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان. 2 ج. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981.

ـــــــ. السحر والشعر. تحقيق ودراسة محمد كمال شبانة وإبراهيم حسن الجمل. القاهرة: دار الفضيلة، [1999].

ـــــــ. الكتيبة الكامنة في من لقبناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة. أعدها وحققها إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، 1963. (المكتبة الأندلسية؛ 8)

ـــــــ. معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار. دراسة وترجمة إسبانية للنص العربي محمد كمال شبانة. المغرب: المعهد الجامعي للبحث العلمي، 1977.

ابن خفاجة، أبو إسحاق إبراهيم. ديوان ابن خفاجة. تحقيق السيد مصطفى غازي. ط 2. القاهرة: منشأة المعارف، 1979.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. حققه إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1900.

ابن دحية، أبو الخطاب عمر بن الحسن. المطرب من أشعار أهل المغرب. تحقيق إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي؛ مراجعة طه حسين. بيروت: دار العلم للجميع، [1955].

ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. حققه وفصله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد. ط 5. 2 مج. بيروت: دار الجيل، 1981.

ابن الزبير، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم. صلة الصلة. تحقيق عبد السلام الهراس وسعيد أعراب. 5 ق. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1993 - 1995.

ابن سعيد المغربي، أبو حسن علي بن موسى. رايات المبرزين وغايات المميزين. تحقيق النعمان عبد المتعال القاضي. القاهرة: نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1973.

ـــــــــ. ـــــــــ حققه وعلق عليه محمد رضوان الداية. دمشق: دار طلاس، 1987. (التراث الأندلسي)

ـــــــــ. عنوان المرقصات والمطربات. القاهرة: جمعية المعارف، [1869].

ـــــــــ. الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة. تحقيق إبراهيم الأبياري. القاهرة: دار المعارف، 1945. (ذخائر العرب؛ 14)

ـــــــــ. المغرب في حلى المغرب. وضع حواشيه خليل المنصور. 2 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

ـــــــــ. المقتطف من أزاهر الطرف. تحقيق وتقديم ودراسة سيد حنفي حسنين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

ابن سناء الملك، أبو القاسم هبة الله بن جعفر. دار الطراز في عمل الموشحات. تحقيق جودت الركابي. ط 3. دمشق: دار الفكر، 1980.

ابن سهل الأندلسي، أبو إسحق إبراهيم. ديوان ابن سهل الأندلسي. قدم له إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1967.

ابن شهيد، أبو عامر أحمد بن عبد الملك. ديوان ابن شهيد الأندلسي ورسائله. جمعه وحققه وشرحه محيي الدين ديب. بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1997.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. جامع بيان العلم وفضله. قدم له عبد الكريم الخطيب. ط 2. القاهرة: دار الكتب الإسلامية، 1982.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. كتاب العقد الفريد. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري. 7 ج. ط 3. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، 1965.

ابن عبد الصمد الخزرجي، أبو جعفر أحمد. مقامع الصلبان. حققه وقدم له عبدالمجيد الشرفي. تونس: الجامعة التونسية، 1975. (سلسلة الدراسات الإسلامية؛ 1)

ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد. **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة.** تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، 1965.

ــــــــــ . 2 ج. تقديم وتحقيق وتعليق محمد بن شريفة. الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 1984.

ابن عذارى المراكشي، أبو عبد الله محمد. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب.** تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وأ. ليفي بروفنسال. 4 ج. بيروت: دار الثقافة، [1967].

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية: العواصم من القواصم.** تحقيق عمار جمعي الطالبي. الجزائر: الشركة الوطنية للتوزيع، [د. ت.]، ج 2.

ــــــــــ . **قانون التأويل.** تحقيق محمد بن حسين السليماني. الرياض: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1986.

ابن عربي، محيي الدين. **ترجمان الأشواق.** ط 3. بيروت: دار صادر، 2003.

ــــــــــ . **رسائل ابن عربي.** وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.

ــــــــــ . **مختصر الدرة الفاخرة فيما انتفعت به في طريق الآخرة.** تحقيق محمد أديب الجادر. عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2006.

ابن عزيم الأندلسي، علي بن عزيم الغرناطي. **مختارات ابن عزيم الأندلسي.** تحقيق وتقديم عبد الحميد عبد الله هرامة. طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1993.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. **فهرس ابن عطية.** تحقيق محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي. ط 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.

ابن عميرة الضبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى. **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل**

الأندلس. تحقيق إبراهيم الأبياري. 2 ج. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989. (المكتبة الأندلسية؛ 14 - 15)

ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد. **تاريخ علماء الأندلس**. حققه وقدم له ووضع فهارسه إبراهيم الأبياري. 3 ج. ط 2. القاهرة: دار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1983 - 1989. (المكتبة الأندلسية؛ 3 - 5).

ابن فركون، أبو الحسين أحمد. **ديوان ابن فركون**. تقديم وتعليق محمد بن شريفة. الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1987. (سلسلة التراث)

ابن فضل الله العمري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **في الإنصاف بين المشرق والمغرب: قطعة من مسالك الابصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري**. دراسة وتحقيق زينب طاهر ساق الله. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004.

ـــــــ . **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**. 27 ج. تحقيق عبد الله بن يحيى السريحي [وآخ.]. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2002.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الشعر والشعراء**. ط 3. 2 ج. القاهرة: دار الحديث، 2003.

ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر. **تاريخ افتتاح الأندلس**. تحقيق إبراهيم الأبياري. القاهرة: دار الكتب الإسلامية ودار الكتاب المصري؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

ابن الكتاني، أبو عبد الله محمد. **كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس**. تحقيق إحسان عباس. ط 2. بيروت: دار الشروق، 1981. (الشعر ديوان العرب؛ 1)

ابن كثير، أبو الفداء إسماعل بن عمر. **البداية والنهاية**. حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988.

أبو سعد، أحمد. **معجم التراكيب والعبارات الاصطلاحية العربية القديم منها والمولد**. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

أبو الصلت الداني، أمية بن عبد العزيز. **ديوان أمية بن أبي الصلت**. جمعه وحققه وشرحه سجيع جميل الجبيلي. بيروت: دار صادر، 1998.

الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي. تنسيق علي الإدريسي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ 118)

أحمد، مصطفى أبو ضيف. **القبائل العربية في الأندلس حتى سقوط الخلافة الأموية**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1983.

أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم. دراسة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد زينهم محمد عزب. القاهرة: دار الفرجاني، 1994.

الأصبهاني، أبو عبد الله محمد بن محمد عماد الدين. **خريدة القصر وجريدة العصر**. 3 ج. نقحه وزاد عليه محمد المرزوقي، محمد العروسي المطوي والجيلاني الحاج يحيى. [تونس: الدار التونسية للنشر]، 1967.

الأعمى التطيلي، أبو جعفر أحمد بن عبد الله. **ديوان الأعمى التطيلي ومجموعة من موشحاته**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، 1963. (المكتبة الأندلسية؛ 6)

الأندلس: قرون من التقلبات والعطاءات. الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1993. (الأعمال المحكمة؛ 10)

الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. **طبقات الأمم**. تحقيق حياة العيد بو علوان. بيروت: دار الطليعة، 1985.

الباجي الأندلسي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **كتاب الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل**. يليه قصيدة في أصول فقه الظاهرية لأبي محمد

علي بن أحمد بن حزم. إعداد مصطفى الوضيفي ومصطفى ناجي. الرباط: مركز إحياء التراث المغربي، [د. ت.].

بالنثيا، انخيل جونثالث. تاريخ الفكر الأندلسي. نقله عن الإسبانية حسين مؤنس. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955.

البحراوي، سيد. علم اجتماع الأدب. القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، 1992. (أدبيات)

بن شريفة، محمد. أبو المطرّف أحمد بن عميرة المخزومي: حياته وآثاره. الرباط: المركز الجامعي للبحث العلمي، 1966.

______ . أديب الأندلس أبو بحر التجيبي: عمر قصير وعطاء غزير 561هـ/ 598 هـ [الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1999.

______ . البسطي: آخر شعراء الأندلس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985.

______ (دراسة وتحقيق). ابن حريق البلنسي: حياته وآثاره. [الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1996.

______ (دراسة وتحقيق). ابن رشيق المرسي، 628 - 696 هـ/ 1231 - 1296م: حياته وآثاره. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008.

______ (دراسة وتحقيق). ابن لبال الشريشي: 508 - 582 هـ/ 1114 - 1187م. [الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1996.

______ (دراسة وتحقيق). ابن مغاور الشاطبي: حياته وآثاره. [الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة]، 1994.

بن عبود، أمحمد. جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري. تطوان: المعهد الجامعي للبحث العلمي، 1987.

بن محمد، علي. النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس الهجري: «مضامينه وأشكاله». 2 ج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990. (السلسلة الجامعية)

بن مراد، إبراهيم. مختارات من الشعر المغربي والأندلسي لم يسبق نشرها. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

بن منصور، عبد الوهاب. أعلام المغرب العربي. 5 مج. الرباط: المطبعة الملكية، 1978.

البنداق، محمد صالح. يحيى بن الحكم الغزال: أمير شعراء الأندلس في القرن الثالث الهجري وسفير أمير الأندلس لدى إمبراطور القسطنطينية وملك النورمان 150 - 250هـ 770 - 864. قدم له إحسان عباس. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979.

البونسي، أبو إسحاق إبراهيم بن الحسن. كنز الكتاب ومنتخب الآداب: السفر الأول من النسخة الكبرى. تحقيق ودراسة حياة قارة. 2 ج في 1 مج. أبوظبي: المجمع الثقافي، 2004.

بوتبيا، الحسن. المفاضلة بين النظم والنثر وأشكال التداخل بينهما في العصر العباسي. الرباط: المطبعة والوراقة الوطنية، 2002.

التجيبي، أبو بحر صفوان بن إدريس. زاد المسافر وغرة محي الأدب السافر: أشعار الأندلسيين من عصر الدولة الموحدية. أعده وعلق عليه عبد القادر محداد. بيروت: دار الرائد العربي، 1980.

تراث الأندلس: تكشيف وتقويم. بإشراف محمد حجي. 2 ج. الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 1993.

ج 1: لوائح المؤلفين والمؤلفات.

ج 2: نماذج تقديم المؤلفين والمؤلفات.

الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986. (نقد العقل العربي؛ 2)

ـــــــــ . تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984. (نقد العقل العربي؛ 1)

ـــــــــ . نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. ط 4. بيروت؛ الرباط: المركز الثقافي العربي، 1985.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. 4 ج في 2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1968.

ـــــــــ [وآخ.]. العون في مفاخرات الكون. تحقيق محمد الششتاوي. القاهرة: دار الآفاق العربية، 2001. (المفاخرات؛ 5)

الجرجاني، علي بن محمد. مختصر كتاب التعريفات. الرياض: دار طويق، 1900.

الجزار السرقسطي، أبو بكر يحيى بن محمد. روضة المحاسن وعمدة المحاسن، ديوان أبي بكر يحيى بن محمد المعروف بـ«الجزار السرقسطي»؛ وفصول من كتابه بادرة العصر وفائدة المصر. صنعة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مطروح السرقسطي؛ تحقيق ودراسة منجد مصطفى بهجت. بغداد: المجمع العلمي العراقي، 1988.

جمعة، أحمد خليل. نساء من الأندلس. بيروت؛ دمشق: اليمامة للطباعة والنشر، 2001.

الجمل، إيمان السيد أحمد. المعارضات في الشعر الأندلسي. إربد: عالم الكتب الحديث، 2006.

جواد، ناجي. رحلة إلى الأندلس. بيروت: دار الأندلس، 1969.

الحجوي، محمد. أبو القاسم الشريف السبتي، 697/ 760 هـ: حياته وآثاره الأدبية، اللغوية والبلاغية. القنيطرة: محمد الحجوي، 1996.

حسن، محمد عبد الغني. ابن سعيد المغربي: المؤرخ، الرحالة، الأديب. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1969.

حسين، طه [وآخ.]. التوجيه الأدبي. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1959.

الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح. تقديم محمد مفتاح؛ تنسيق عبد الواحد أكمير. الرباط: منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، 2003.

الحفني، عبد المنعم. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والروسية واللاتينية والعبرية واليونانية. ط 3. القاهرة: مطبعة مدبولي، 2000.

حقي، محمد. البربر في الأندلس. الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع - المدارس، 2001. (المكتبة التاريخية)

الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح. جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.

الحميري، أبو الوليد إسماعيل بن محمد. البديع في وصف الربيع. اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الواحدة الموجودة بمكتبة الأسكوريال هنري بيريس. الدار البيضاء: دار الآفاق الجديدة، 1989.

حوار المشارقة والمغاربة: الوحدة في التنوع. الكويت: وزارة الثقافة، 2006. (كتاب العربي؛ 65)

الخشني، أبو عبد الله محمد بن الحارث. قضاة قرطبة وعلماء أفريقية. تحقيق السيد عزت العطار الحسيني. القاهرة: [د. ن.]، 1955.

خضر، حازم عبد الله. النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين. العراق: دار الرشيد، 1981.

الداية، محمد رضوان. تاريخ النقد الأدبي في الأندلس. بيروت: دار الأنوار، 1968. (دراسات أندلسية؛ 1)

ـــــــ. سعيد بن جودي السعدي الألبيري الأندلسي أحد ثوار الدعوة العربية وشعرائها بالأندلس (سيرته ومجموع شعره). مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1997.

الرافعي، مصطفى صادق. تاريخ آداب العرب. إخراج محمد سعيد العريان. ط 2. 3 ج. القاهرة: مطبعة الاستقامة، 1940.

ريدان، سليم. ظاهرة التماثل والتميز في الأدب الأندلسي، من القرن الرابع إلى السادس هجريا. 2 ج. تونس: جامعة منوبة، 2001. (آداب؛ 46)

الزباخ، مصطفى. فنون النثر الأدبي بالأندلس في ظل المرابطين. الدار البيضاء: الدار العالمية للطباعة؛ بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر، 1987.

الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن. طبقات النحويين واللغويين. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1950.

زيدان، جرجي. تاريخ آداب اللغة العربية. 2 ج. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983.

السرقسطي، محمد بن يوسف بن عبد الله. المقامات اللزومية. تحقيق حسن الوراكلي. الرباط: منشورات عكاظ، 1995.

السيوطي، خالد عبد الحليم عبد الرحيم. الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس: (ابن حزم - الخزرجي). القاهرة: دار قباء، 2001.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الإفادات والإنشادات. دراسة وتحقيق محمد أبو الأجفان. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983.

شحلان، أحمد. التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي: التسامح الحق. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف، 2006.

الشريشي، أبو العباس أحمد بن عبد المؤمن. شرح مقامات الحريري. وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين. 3 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

شريط، عبد الله. تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983.

شلبي، سعد إسماعيل. البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر: عصر ملوك الطوائف. القاهرة: دار النهضة، 1978.

الشوكاني، محمد بن علي. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. 2 ج. القاهرة: [معروف عبد الله باسندوه، 1929].

شيخة، جمعة. الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي: (من سقوط الخلافة ق.5هـ/ 11م. إلى سقوط غرناطة ق.9هـ/ 5م.). تقديم محمد الطالبي. 2 ج. تونس: المطبعة المغاربية، 1994.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. الوافي بالوفيات. 30 ج. تحقيق س. دريدرينغ [وآخ.]. [د. م.]: مؤسسة النشرات الإسلامية، لجمعية المستشرقين الألمانية، [د. ت.].

ضيف، أحمد. بلاغة العرب في الأندلس. ط 2. تونس: دار المعارف، 1992.

الطباع، عبد الله أنيس. القطوف اليانعة من ثمار جنة الأندلس الإسلامي الدانية. بيروت: دار ابن زيدون، 1986.

طحطح، فاطمة. الغربة والحنين في الشعر الأندلسي. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1993.

الظاهري، أبو بكر محمد بن داود. الزهرة. تقديم وتعليق إبراهيم السامرائي. ط 2. 2 مج. عمان: مكتبة المنار، 1985.

العبادي، أحمد مختار. في تاريخ المغرب والأندلس. بيروت: دار النهضة العربية، 1978.

عباس، إحسان. تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة. بيروت: دار الثقافة، 1960.

ـــــــ. تاريخ الأدب الأندلسي: عصر الطوائف والمرابطين. ط 5. بيروت: دار الثقافة، 1978.

ـــــــ. تاريخ النقد الأدبي عند العرب: نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري. ط 4. بيروت: دار الثقافة، 1983.

عبد الفتاح، سيد صديق. موسوعة مناظرات الأذكياء ومحاورات البلغاء، بين المنافرات والمفاخرات. بيروت: أوراق شرقية، 1999.

عتيق، عبد العزيز. الأدب العربي في الأندلس. ط 2. بيروت: دار النهضة العربية، 1976.

العريني، على أحمد محمد. ظاهرة التأثير والتأثر في الأدب العربي: دراسات جديدة في الأدب المقارن. الرياض: مكتبة الخريجي، [د. ت.].

عصفور، جابر. غواية التراث. الكويت: وزارة الثقافة الكويتية، 2005. (كتاب العربي؛ 62)

عنان، محمد عبد الله. أندلسيات. الكويت: وزارة الإعلام، 1988. (كتاب العربي؛ 20)

ـــــــ. تراجم إسلامية: شرقية وأندلسية. ط 2. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1970.

ـــــــ. دولة الإسلام في الأندلس. ط 3. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1960.

عوض، عبد الفتاح. فصول في تاريخ الأندلس: بداية النهاية. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.

عياض، أبو الفضل بن موسى (القاضي). **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له محمد بن تاويت الطنجي. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، 1965. (السلسلة التاريخية؛ 1)

عيسى، فوزي سعد. **الشعر الأندلسي في عصر الموحدين**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979.

ـــــــ. **الموشحات والأزجال في عصر الموحدين**. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990.

ـــــــ. **الهجاء في الأدب الأندلسي**. الإسكندرية: دار الوفاء، 2007.

ـــــــ (محقق). **رسائل ومقامات أندلسية**. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1989.

الغبريني، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله. **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**. حققه وعلق عليه عادل نويهض. ط 2. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1979.

الغزال، يحيى بن حكم. **ديوان يحيى بن حكم الغزال**. جمعه وحققه وشرحه محمد رضوان الداية. بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، 1993.

غومث، إمليو غرسية. **مع شعراء الأندلس والمتنبي: سير ودراسات**. تعريب الطاهر أحمد مكي. ط 6. القاهرة: دار المعارف، 1996.

غومس، إميليو غرسية، داماسو ألونسو وماريا خيسوس بيجيرا. **ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي**. ترجمة وتقديم محمود علي مكي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999. (المشروع القومي للترجمة؛ 108)

قارة، حياة (صنعة وتقديم). **قراءة في أدب النفس: شعر أبي عمران الميرتلي الأندلسي**. الرباط: دار الأمان، 2008.

قجة، محمد حسن. **محطات أندلسية: دراسات في التاريخ والأدب والفن الأندلسي**. الرياض: الدار السعودية، 1985.

القرطاجني، حازم بن محمد. **قصائد ومقطعات**. تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة. تونس: الدار التونسية للنشر، 1972.

ـــــــ. **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**. تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة. ط 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام**. تحقيق أحمد حجازي السقا. القاهرة: دار التراث العربي، [د. ت.].

القيسي، فايز عبد النبي فلاح. **أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري**. عمان: دار البشير، 1989.

كتاب التبيان للأمير عبد الله بن بلقين آخر أمراء بني زيري بغرناطة. حقق المخطوط وقدم له أمين توفيق الطيبي. الرباط: منشورات عكاظ، [1995]. (سلسلة المعتمر بن عباد للتاريخ الأندلسي ومصادره؛ 5)

كحيلة، عبادة عبد الرحمن رضا. **الخصوصية الأندلسية وأصولها الجغرافية**. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1995. (دراسات؛ 6)

الكلاعي، أبو القاسم محمد بن عبد الغفور. **إحكام صنعة الكلام لذي الوزارتين**. تحقيق محمد رضوان الداية. بيروت: دار الثقافة، 1966.

كنون، عبد الله. **أدب الفقهاء**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، [د. ت.].

لاجرانخا، فرناندو دي. **مقامات ورسائل أندلسية: نصوص ودراسات**. ترجمها وقدم لها أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002. (المشروع القومي للترجمة؛ 392)

مبارك، زكي. **الموازنة بين الشعراء**. القاهرة: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

متى، ماريا خيسوس روبييرا. **الأدب الأندلسي**. ترجمة وتقديم أشرف علي دعدور. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999. (المشروع القومي للترجمة؛ 106)

المجالي، جهاد. **طبقات الشعراء في النقد الأدبي حتى نهاية القرن الثالث الهجري**. بيروت: دار الجيل؛ عمان: مكتبة الرائد العلمية، 1992.

المجذوب، عبد الله الطيب. **المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها**. ط 2. 3 ج. بيروت: دار الفكر، 1970.

محمود، نافع. **اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري**. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1990.

المراكشي، أبو محمد عبد الواحد بن علي. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**. وضع حواشيه خليل عمران المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

مسعد، سامية مصطفى. **التكوين العنصري للشعب الأندلسي وأثره على سقوط الأندلس**. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.

مصطفى، أحمد أمين. **المناظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع**. القاهرة: دار النمر للطباعة، 1984.

المعطاني، عبد الله سالم. **ابن شهيد الأندلسي وجهوده في النقد الأدبي**. إشراف عبدالحكيم حسان عمر. القاهرة: منشأة المعارف، 1977.

معمر، نوري. **الإمام أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد: شيخ الحفاظ بالأندلس**. إشراف محمود حقي. الرباط: منشورات عكاظ، 1988.

مفاخر البربر. دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية. الرباط: دار أبي رقراق، 2005.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض. تحقيق سعيد أحمد أعراب ومحمد بن تاويت الطنجي. الرباط: اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، [د. ت.].

ـــــــــ. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي. بيروت: دار الفكر، 1988.

ـــــــــ. ـــــــــ. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1997.

مكي، الطاهر أحمد. دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1981.

مكي، محمود علي. التشيع في الأندلس: منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004.

مؤنس، حسين. تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1967.

ـــــــــ. شيوخ العصر في الأندلس. ط 2. القاهرة: دار الرشاد، 1997.

ـــــــــ. فجر الأندلس: دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الأموية (711 - 756). القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1959.

ميدان، أيمن محمد. دراسات في الأدب الأندلسي. الإسكندرية: دار الوفاء، 2003.

النباهي، أبو الحسن علي بن محمد. الإكليل في فضل النخيل. مخطوط: الخزانة العامة، الرباط، رقم 198 ق.

ـــــــــ. تأريخ قضاة الأندلس: أو كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة. ط 5. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983.

ندوة الأدب القديم أية قراءة؟ : أعمال الندوة المنعقدة أيام 12 - 13 و14 فبراير 1993 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بعين الشق، الدار البيضاء. الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة عين الشق، 1993.

نسيبت، ريتشارد إي. جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف... ولماذا؟ ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005. (عالم المعرفة؛ 312)

نور الدين، عصام. ابن هشام الأنصاري: حياته ومنهجه النحوي. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1989.

هارون، عبد السلام. نوادر المخطوطات. ط 2. 8 ج في 3 مج. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1973.

هيكل، أحمد. الأدب الأندلسي: من الفتح إلى سقوط الخلافة. ط 7. القاهرة: دار المعارف، 1979.

الوراكلي، حسن. ياقوتة الأندلس: دراسات في التراث الأندلسي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

ولد آدب، أدي. الإيقاع في المقامات اللزومية للسرقسطي. الشارقة: دائرة الثقافة بالشارقة، 2006.

الونشريسي، أحمد بن يحيى بن محمد. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د. ت.].

ـــــــ . المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب. خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي. 13 ج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981 - 1983.

دوريات

ابن ثقفان، عبد الله بن علي. «الأدب الإقليمي في الأندلس: منطلقه، غاياته، أعلامه.» مجلة الأحمدية: العدد 6، 2000.

بدوي، عبد الرحمن. «مناهج البحث العلمي.» الدارة: السنة 10، العدد 1، حزيران/ يونيو 1984.

بن الأحرش، سعيد. «مفهوم الشعر والسحر عند ابن الخطيب وشيخه ابن ليون التجيبي.» مجلة كلية الآداب (تطوان): السنة 2، العدد 2، 1987.

بن شريفة، محمد. «من منافرات العدوتين: نص جديد.» مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط): العدد 1، 1977.

بو طيب، عبد العالي. «علاقة الهامش بالمركز في الأدب العربي.» جذور: السنة 4، العدد 7، كانون الأول/ ديسمبر 2001.

بويوزان، بن عيسى. «الحياة السياسية والأدبية في الأندلس في عهد بني الأحمر.» مجلة الفيصل: العدد 294، آذار/ مارس 2001.

التيفاشي، أحمد. «متعة الأسماع في علم السماع.» تحقيق محمد بن تاويت الطنجي. مجلة الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت): السنة 21، العدد 2 – 4، كانون الأول/ ديسمبر 1968.

الجراري، عباس. «أثر الأندلس على أوربا في مجال الإيقاع والنغم.» عالم الفكر: السنة 12، العدد 1، نيسان – حزيران/ أبريل – يونيو 1981.

زمامة، عبد القادر. «مهرجانات مصارعة الحيوانات في غرناطة وفاس.» المناهل: السنة 3، العدد 6، تموز/ يوليو 1976.

صلاحية، أحمد عبد القادر. «تصنيف جديد للأدب الأندلسي.» مجلة الفيصل: العدد 255، كانون الثاني/ يناير 1998.

الطرابلسي بوزويتة، حسناء. «مقامة «تفضيل النخلة على الكرمة» لعلي النباهي المالقي (713 هـ/ 1313 م – بعد 792 هـ/ بعد 1390 م).» **حوليات الجامعة التونسية**: العدد 27، كانون الثاني/ يناير 1988.

عنان، محمد عبد الله. «حتى نفهم قصة الأندلس.» **مجلة العربي**: العدد 288، تشرين الثاني/ نوفمبر 1982.

فاديو، عمر. «الأصل الأندلسي لمصارعة الثيران.» ترجمة صلاح يحياوي. **مجلة الفيصل**: العدد 326، تشرين الأول/ أكتوبر 2003.

قارة، حياة. «حوار الديانات في الأندلس: بين الجدل الديني والخلاف الكلامي، من خلال تقييد لابن لب الغرناطي في القضاء والقدر.» **الأندلس مغرب** (Al – Andalus Magreb): العدد 16 (2009).

القاضي، محمد. «طليطلة ومدرسة المترجمين: المدرسة الأولى للاستعراب الإسباني.» **التاريخ العربي**: العدد 15، صيف 2000.

المالقي، ابن أبي حاتم. «حضرة الارتياح المغنية عن الراح.» تقديم وتحقيق علي الصويعي. **مجلة المناهل**: العدد 51. [د. ت.].

مفتاح، محمد. «مفهوم الجهاد والاتحاد في الأدب الأندلسي.» **عالم الفكر**: السنة 12، العدد 1، نيسان – حزيران/ أبريل – يونيو 1981.

ندوات ومؤتمرات

استيتو، محمد. «أهل فاس بعيون أندلسية.» ورقة قدمت إلى: أعمال ندوة فاس والأندلس، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 4، فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب، 29 – 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 2005.

الحكيم، سعاد. «علاقة المشرق بالمغرب.. نموذج ابن عربي.» ورقة قدمت إلى الندوة التي نظمتها مجلة العربي الكويتية تحت عنوان «حوار المشارقة والمغاربة.. الوحدة في التنوع.» 4 – 6 كانون الأول/ ديسمبر 2004.

دراسات وتقارير

بنصبيح، عبد الواحد. «المدرسة البلنسية في الشعر: بحث في الأشباه والنظائر.»أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، آكدال، الرباط، 2000.

بهجت، منجد مصطفى. «البحر في شعر الأندلس والمغرب في عصر الطوائف والمرابطين.» حوليات كلية الآداب، الحولية 7، الرسالة الأربعون، جامعة الكويت، 1986.

الحيا، مصطفى. «ريحان الألباب وريعان الشباب في مراتب الآداب، لابن خيرة المواعيني». رسالة ماجستير في الأدب العربي، كلية الآداب، الرباط، آكدال، 1988 – 1989.

قرقزان، محمد. «أبو بكر محمد بن عبد الملك الشنتريني «ابن السراج»: جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب.» أطروحة دكتوراه، كلية الآداب أكدال – الرباط، 1991 – 1992.

فهرس عام

- غ -

- و -

- ي -

هذا الكتاب

المفاضلات حقل مشهور من حقول الأدب العربي كالمفاضلة بين السيف والقلم، أو بين العرب والعجم، أو بين الألوان والأزهار والمهن والمدن. ويحفل الأدب العربي، شعرًا ونثرًا، بنصوص عن فضل الأندلس مثلًا، وفي تفضيل مدينة على غيرها كتفضيل غرناطة على بلنسية. والمفاضلات، ومثلها المفاخرات والمنافرات والمنازعات والمعارضات، تعكس التنافس بين الشعراء والأعراق والأمكنة، وتقترب في بعض صورها من الهجاء أحيانًا، ولا سيما مفاضلات الإيمان التي هي سجالات بين المذاهب والملل والنحل. وفي أي حال، فإن للمفاضلات رموزًا وأبعادًا عرقية وحضارية واجتماعية وسياسية. ويعتقد المؤلف في هذا الكتاب أن المفاضلات مفهوم مركزي في الذهنية الأندلسية وأنساقها الحضارية، وهي أداة منهجية لمقاربة الأدب الأندلسي وحواضنه الثقافية، لذلك أراد من خلال هذا الكتاب إعادة تركيب الذهنية الأندلسية بجميع خصائصها المميزة، مع أن نصيب الأندلس من النصوص العربية في هذا الميدان قليلة جدًا. ولعل هذا الكتاب الذي يغطي 800 عام من تاريخ المفاضلات في الأندلس يسد ذلك النقص، ويسجل تفاعل المكان والزمان والبيان والإنسان.

أدي ولد آدب

ولد في عام 1964 في بلدة مكطع لحجار في موريتانيا، ونال الدكتوراه في الأدب العربي في عام 2011. يعمل في حقل التدريس الجامعي وفي ميدان الصحافة الثقافية، وهو من مؤسسي بيت الشعر في موريتانيا عام 2001. له ديوانان: **رحلة بين الحاء والباء** و**تأبط أوراقًا** أصدرتهما وزارة الثقافة الجزائرية في عام 2009.

السعر: 18 دولارًا

ISBN 978-614-445-037-6

9 786144 450376

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies